L'ISLAM
ET LA
FONCTION DE RENÉ GUÉNON

ISBN 2-904011-06-6

MICHEL VÂLSAN

L'ISLAM ET LA FONCTION DE RENÉ GUÉNON

Recueil posthume



Les Editions de l'Œuvre

56 bis, rue du Louvre
75002 PARIS

SOMMAIRE

بسم الله الرحمن الرحيم

AVERTISSEMENT

Le présent volume est constitué par la réunion d'articles rédigés par Michel Vâlsan et publiés dans la revue Etudes Traditionnelles*, *dont il assuma la direction depuis 1961 jusqu'à sa mort survenue le 25 novembre 1974.*

*Nous inaugurons ainsi une édition nouvelle, sous forme d'ouvrages, de l'ensemble des textes qu'il fit paraître dans ladite revue à partir de l'année 1948 **. Le but recherché est de rappeler l'importance de ces écrits à un moment où l'on constate qu'ils sont l'objet d'un oubli ou d'une négligence encouragés par la difficulté actuelle d'y avoir accès et d'en prendre connaissance.*

Cette édition a été rendue possible grâce à l'intervention du propre fils de l'auteur, M[r] Muhammad Vâlsan. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de nos remerciements.

Cyrille Gayat

* *A propos de la forme sous laquelle paraissent ici les articles ainsi que sur le caractère quelque peu factice que peut présenter un tel recueil, nous renvoyons le lecteur aux remarques que Michel Vâlsan a lui-même énoncées dans son introduction aux* Symboles fondamentaux de la Science sacrée *(Cf. 1[re] et 3[e] éditions, p. 21, 22 et 23 — Gallimard).*

** *Cf. la bibliographie des publications de Michel Vâlsan, en annexe.*

La transcription des termes arabes a été modifiée, Michel Vâlsan ayant lui-même indiqué que celle qu'il employait lui avait été imposée du fait de la limitation des possibilités typographiques aux Editions Traditionnelles.

Toutes les notes ou les passages de notes ajoutés par l'éditeur se trouvent inclus entre crochets [...]

I

L'ISLAM ET LA FONCTION DE RENÉ GUÉNON*

> « *Dis : O Gens du Livre ! Elevez-vous jusqu'à une Parole également valable pour nous et pour vous : que nous n'adorions que Dieu, que nous ne Lui associons rien, que nous ne prenions pas certains d'entre nous comme « seigneurs » en dehors de Dieu...* » (Coran, 3, 57).

La mort de René Guénon ayant attiré l'attention publique sur son cas spirituel, beaucoup ont été étonnés d'apprendre à l'occasion qu'il fut musulman. Dans ses livres, rien n'indiquait un tel rattachement traditionnel, et, même, la place qu'il fit à l'Islam dans ses études fut, en comparaison avec celle qu'y trouve l'Hindouisme ou le Taoïsme, assez restreinte, malgré les fréquentes références qu'il fait à la métaphysique et à l'ésotérisme islamiques. C'est ainsi que certains se sont demandés s'il pouvait y avoir un accord entre sa perspective doctrinale et sa position traditionnelle personnelle. D'autres sont allés jusqu'à penser que son enseignement métaphysique et intellectuel ne pourrait être considéré comme compatible avec la doctrine islamique. Il est à peine besoin de relever ce qu'il y a de superficiel ou encore de malveillant dans ce genre d'avis ou de suppositions, mais nous estimons utile de donner ici quelques précisions et de faire quelques mises au point, envisageant que certaines questions peuvent être posées à cet égard, d'une façon plus pertinente, et, comme telles, mériteraient d'être prises en considération.

Il y a ainsi une question quant à l'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon, et une autre quant au rapport que peut avoir sa position traditionnelle personnelle avec sa fonction doctrinale générale. Pour la première de ces questions,

* [Publié dans *E.T.*, janv.-fév. 1953.]

comme en fait il n'y a eu à notre connaissance aucune critique précise, nous n'avons pas à répondre à une thèse déterminée, mais nous tâcherons seulement de montrer dans quelle perspective une telle question se situe. Pour la deuxième, nous porterons à la connaissance des lecteurs quelques éléments documentaires presqu'inconnus en Occident.

Tout d'abord, il nous faut rappeler ou préciser quelques questions de principe.

La notion d'orthodoxie peut être envisagée principalement à deux degrés : l'un est de l'ordre des idées pures, l'autre de l'ordre de leur adaptation formelle dans l'économie traditionnelle [1]. Si les vérités universelles sont en elles-mêmes immuables, par leurs adaptations cycliques aux conditions humaines, elles comportent des formes qui sont solidaires ensuite de certains critères d'orthodoxie contingente. En même temps, la sagesse qui dispose les vérités et les formes doctrinales dans les différents domaines et conditions du monde traditionnel, détermine aussi les degrés de juridiction et les limites de compétence des institutions et des autorités qui doivent en connaître.

La relative adaptation de la Vérité Universelle ou des vérités immuables dans les différentes formes traditionnelles, varie tout d'abord selon qu'il s'agit de formes de mode intellectuel ou de mode religieux, les premières comme l'Hindouisme, ayant un caractère plus directement métaphysique, les deuxièmes, qui sont celles qu'on appelle les « traditions monothéistes », comportant sur le plan général des modalités conceptuelles dogmatiques et une plus grande participation sentimentale. Les critères de l'orthodoxie d'une façon générale varient dans chacune de ces formes en fonction de leurs définitions spécifiques et particulières. De plus, dans le cadre de certaines formes traditionnelles, et plus spécialement dans les formes religieuses, il y a à faire une distinction entre orthodoxie ésotérique et orthodoxie exotérique : malgré une relation organique existant jusqu'à un certain point entre les deux domaines extérieur et intérieur d'une même forme traditionnelle, les critères applicables à l'un sont naturelle-

1. Un mode spécial de cette adaptation est celui des rites et des techniques spirituelles ; nous n'avons pas à l'envisager distinctement ici, où nous traitons seulement de l'ordre doctrinal ; c'est du reste dans la doctrine que se trouve le fondement de toutes les institutions et pratiques traditionnelles.

ment différents de ceux applicables à l'autre. D'autre part, de même que les critères d'orthodoxie propres à l'exotérisme d'une tradition ne peuvent être appliqués à ce qui appartient à une autre forme traditionnelle, de même ceux qui concernent le domaine initiatique et ésotérique d'une de ces formes ne peuvent être considérés comme directement applicables aux domaines correspondants d'une autre : il y a en effet pour la voie ésotérique de chacune de celles-ci des modalités particulières, bien que d'un ordre plus intérieur, tant pour la doctrine que pour les méthodes correspondantes, et il serait tout à fait insuffisant de parler d'unité ésotérique des formes traditionnelles sans préciser que cette unité concerne seulement les principes universels, en dehors desquels les adaptations traditionnelles se traduisent par des particularités dans l'ordre initiatique et ésotérique même ; s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait qu'un seul ésotérisme, et un même domaine initiatique, pour toutes les formes d'exotérismes existants ou possibles. Une telle identité et universalité n'est réelle que pour l'aspect le plus haut de la métaphysique : c'est en ce sens que les maîtres islamiques disent : « La doctrine de l'Unité est unique » *(at-Tawhîdu wâhidun)*. Or, cette doctrine n'est elle-même identique que quant à son sens, non pas quant à la forme qu'elle reçoit dans l'une ou l'autre tradition ; de plus, dans le cycle d'une même forme traditionnelle l'expression de la même doctrine peut recevoir successivement ou concurremment des formes variées [2]. En tout cas, étant donnée la relation nécessaire jusqu'à un certain point entre l'enseignement initiatique et la forme exotérique d'une même tradition, relation qui vaut aussi bien d'ailleurs pour la doctrine que pour les formes symboliques et techniques, les particularités dont il est question sont encore plus sensibles quand on compare l'enseignement initiatique dans une tradition de caractère intellectuel à celui d'une tradition de caractère religieux.

Néanmoins, malgré la diversité des conditions que nous venons de rappeler ou de préciser, il n'y a pourtant pas là une multiplicité irréductible. Au contraire, il existe nécessairement un principe d'intelligibilité de l'ensemble, correspondant à la sagesse qui dispose cette multiplicité et cette diversité. Mais ce principe ne peut être que métaphysique. Pareillement, le

---

2. Nous allons en voir plus loin un exemple relatif à l'enseignement métaphysique en Islam.

critère suprême d'orthodoxie entre les différents domaines avec leurs particularités ne peut être que du ressort de la métaphysique pure.

D'une façon générale, l'œuvre doctrinale de René Guénon se rapporte aux vérités les plus universelles ainsi qu'aux règles symboliques et aux lois cycliques qui régissent leur adaptation traditionnelle. Sous ce rapport, le critère de son orthodoxie se trouve par la nature des choses dans l'intelligence des principes métaphysiques et des conséquences qui en découlent. Ce n'est qu'à titre secondaire que cette orthodoxie pourrait être soumise à une vérification littérale dans les différentes doctrines traditionnelles existantes ; au premier abord, pour un lecteur ordinaire, cette vérification n'est immédiate que là où dans ses ouvrages René Guénon s'est appliqué spécialement à établir lui-même les preuves documentaires à l'appui des points de doctrine qu'il exposait, et sous le rapport de la tradition à laquelle il se référait ainsi ; pour tout le reste, c'est l'intelligence et la recherche personnelle qui sont requises ; il est supposé, en même temps, que cette recherche est basée sur une droite intention, condition qui assure son orientation et son résultat.

Ecrivant dans un temps où les conditions psychologiques et spéculatives n'avaient plus rien de caractéristiquement traditionnel, et exposant des vérités insoupçonnées des contemporains, ses modes de formulation métaphysique ont eu nécessairement un caractère indépendant par rapport aux modes d'expression doctrinale connus, ou pratiqués, en Occident. D'autre part, comme il ne s'est pas attaché exclusivement à l'enseignement d'une seule tradition orientale, mais s'est appuyé opportunément sur tout ce qui était susceptible de servir à l'exposé des idées universelles dont il offrait la synthèse, ce caractère d'indépendance formelle subsiste dans une certaine mesure même par rapport aux modes d'expression doctrinale de l'Orient ; la chose était du reste inévitable par le seul fait que René Guénon écrivait dans une langue de civilisation toute autre que celles par lesquelles sont véhiculées régulièrement ces doctrines. Comme on le sait, René Guénon a dû réaliser dans ses études un travail de synthèse à la fois conceptuelle et terminologique — ces deux choses allant nécessairement ensemble — qui apparaît d'ailleurs comme une des réussites les plus merveilleuses de l'enseignement traditionnel. Mais cela même lie son œuvre à des conditions spéciales d'intelligibilité. C'est ainsi que si l'on tentait de

traduire ses ouvrages de doctrine générale en n'importe quelle langue de civilisation orientale, la traduction devrait s'accompagner d'un commentaire spécial idéologique et terminologique, variable avec chacune de ces langues. L'orthodoxie du sens profond des idées ne suffirait pas à elle seule, avec une traduction littérale — si toutefois cela était toujours possible — pour faire reconnaître partout dans ces ouvrages de doctrine générale, à un Oriental non prévenu et qui ne connaîtrait que sa propre forme traditionnelle, le même fond doctrinal que dans celle-ci. La difficulté serait même plus accentuée quand il s'agirait de traduction dans la langue d'une civilisation de forme religieuse, pour la raison que René Guénon a pensé et s'est exprimé dans des modes appartenant à ce qu'on pourrait appeler une « spiritualité sapientiale », modes spécifiquement différents de ceux qui sont régulièrement pratiqués dans les traités de doctrine à base de « religion révélée ». Les modes spirituels de « sagesse », comme ceux de l'Hindouisme, mettent par exemple au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées d'identité du Soi et du Principe Universel *(Brahma)*, de coïncidence du connaître et de l'être, ainsi que le rôle actif de l'Intellect transcendant dans la réalisation métaphysique, vérités qui dans les traditions de type religieux ont non seulement une circulation ésotérique, mais encore — et c'est là un point auquel il faut accorder une attention particulière — une forme qui est immédiatement plutôt analogique qu'identique ; l'identité de sens final existe toujours, mais celle de la forme même est rare [3]. Or, ce sont ces mêmes idées que René Guénon a promues avec vigueur en mettant en même temps à profit certaines notions spéculatives de l'aristotélisme, lui-même une des formes sapientiales de l'Occident [4].

3. C'est du reste ce qu'on constate même dans les attaques bouddhistes contre la notion hindoue du Soi à laquelle est substituée alors celle de Vide absolu et universel. Ce qui est « affirmé » ainsi par mode négatif coïncide parfaitement avec la véritable idée du Soi Absolu et Universel, mais le changement de perspective et de terminologie apporté par le Bouddhisme était une nécessaire réaction contre l'« idolâtrie » de fait d'un Soi conçu de plus en plus dans ses modes conditionnés.

4. La métaphysique d'Aristote est limitée à l'ontologie, et de plus elle se présente généralement comme une spéculation philosophique dépourvue de l'application à une réalisation correspondante ; mais René Guénon, dans la mesure où il y a eu recours, l'a intégrée dans une doctrine initiatique et métaphysique complète. Puisque l'occasion se présente, nous devons ajouter

Par contre une notion religieuse comme celle du « Dieu personnel », qui est propre à la conception théologique du Principe, ne pouvait intervenir dans sa spéculation purement métaphysique. Il n'en nie pas la légitimité dans une doctrine théologique, car c'est bien là qu'est sa place, à côté des autres notions spécifiquement religieuses comme celles de « création » et de « salut » ; de plus, comme dans une forme traditionnelle religieuse la base exotérique est nécessaire pour la voie initiatique et ésotérique — et René Guénon lui-même a insisté spécialement sur ce point — les éléments doctrinaux et rituels de l'exotérisme doivent nécessairement être intégrés et pratiqués sur leur plan. Pour l'initié en outre ces éléments peuvent et doivent être transposés dans un sens métaphysique, mais cela ne les dépare alors même nullement de leurs vertus positives, car ils y trouvent une portée vraiment universelle.

Ces caractères de l'enseignement de René Guénon sont la conséquence rigoureuse de ce qu'il voulait traiter exclusivement de métaphysique et d'intellectualité pure, et aussi du fait qu'une perspective purement intellectuelle sur les choses spirituelles est plus sûrement accessible que toute autre à la compréhension : du reste, il s'adresse expressément aux seuls intellectuels.

Mais ces avantages d'intelligibilité ne valant que pour une élite, sa synthèse doctrinale ne saurait être portée d'emblée dans une langue de civilisation à base religieuse, où la présence d'un enseignement dogmatique officiel et la foi aux formes particulières de la révélation sont des éléments constitutifs de la tradition. Pour prendre le cas de l'Islam, même si les concepts du péripatétisme arabe, combinés du reste avec ceux du néo-platonisme, ont été dans une certaine mesure utilisés dans l'enseignement des doctrines initiatiques, il n'y a eu là qu'une adaptation contingente et partielle rendue possible et même nécessaire du fait que la Théologie islamique (le *Kalām*) elle-même avait adopté pour ses exposés les modes spéculatifs de la philosophie[5]. Cependant la spiritualité en général de

---

que l'aristotélisme semble néanmoins avoir connu quelquefois une telle application, mais qui a dû rester plutôt d'ordre ésotérique. Il faudrait avoir une autre occasion pour pouvoir aborder ce sujet.

5. A propos des possibilités positives de l'intellectualité aristotélicienne, sur un plan plus général de civilisation, nous pourrions dire aussi, que malgré ses limitations, elle a joué un incontestable rôle de langage intellectuel entre les civilisations méditerranéennes.

l'Islam, aussi bien que celle des *Ahlu-l-Ḥaqīqa* (les Gens de la Vérité essentielle) et du *Taṣawwuf* est restée, dans ses conceptions les plus intimes et dans sa terminologie technique ainsi que dans ses moyens, sur ses bases prophétiques, et il y a à cela des raisons d'homogénéité entre les influences spirituelles d'un côté, et les modes conceptuels ainsi que les moyens techniques de la voie d'un autre côté, raisons qui tiennent de près à ce qui constitue l'excellence propre de la tradition muhammadienne, tant dans l'ordre exotérique que dans l'ordre initiatique [6].

Une présentation éventuelle de l'œuvre de René Guénon dans un milieu traditionnel islamique devrait par conséquent se faire avec une référence compétente aux doctrines ésotériques et métaphysiques de l'Islam, tout en tenant compte de ce qu'il y a d'inévitablement délicat pour une exposition des doctrines ésotériques de l'Islam même devant un public qui ne saurait être considéré dans son ensemble comme capable de comprendre les choses de cet ordre.

A cet égard, il faut remarquer, en outre, que de nos jours les doctrines du *Taṣawwuf* ont elles-mêmes besoin dans les pays islamiques d'une justification intellectuelle renouvelée et adaptée de façon à répondre aux conditions de la mentalité moderne qui s'est étendue de l'Occident à tous les milieux de culture du monde oriental. En dehors de l'esprit exotériste, il faut donc compter maintenant avec l'esprit anti-traditionnel tout court des progressistes de toutes sortes, et surtout avec la présence d'une génération de savants « orientalistes », d'origine orientale, mais de formation et d'inspiration occidentales et profanes [7]. Par un curieux retournement des choses, l'enseignement de René Guénon peut faciliter lui-même beaucoup cette justification, car il contient les moyens spéculatifs et dialectiques qui permettent d'y aboutir dans toutes les conditions de mentalité qui ressemblent à celles de l'Occident contemporain ; ce travail de justification intellectuelle se trouve déjà en essence dans les références doctrinales que l'œuvre de René Guénon fait à l'ésotérisme et à la métaphysi-

---

6. Nous aurons à revenir en une autre occasion sur ce dernier point, surtout à l'occasion de la présentation de certains écrits du Cheikh al-Akbar Muhy-d-Din Ibn Arabi.

7. Ce qui est bien significatif à cet égard c'est que, de nos jours, on fait paraître en Orient des traductions des ouvrages de l'orientalisme européen pour instruire les Orientaux sur leurs propres doctrines !

que islamiques. La présentation de l'œuvre de René Guénon dans un milieu de civilisation islamique, ou orientale d'une façon générale, apparait ainsi comme une occasion propice pour redresser le prestige de l'intellectualité traditionnelle de l'Orient dans son ensemble. Comme dans cette œuvre les doctrines de l'Hindouisme et du Taoïsme sont mises souvent en relation avec celles du *Taṣawwuf* aussi bien que de l'ésotérisme judaïque ou chrétien, c'est dans son enseignement que se trouvent aussi le principe et la méthode de concordance intelligible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux.

Cela nous amène à donner quelques précisions sur les rapports entre ces deux genres de spiritualité. Les deux coïncident dans leur source suprême et dans leur aspect ultime ; les différences apparaissent dans les modalités dominantes sur les plans inférieurs. Mais, tout révélateur au sens religieux est nécessairement, avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin, et il le reste toujours après, un Connaissant du Principe selon le mode identifiant de la réalisation métaphysique. La voie initiatique ouverte par le révélateur, tout en étant en rapport direct avec les modalités de sagesse qui qualifient son type personnel [8], présente en même temps certains caractères liés au message reçu pour l'ensemble de la communauté religieuse. La forme et l'étendue du message prophétique, surtout quand il s'agit de cas prophétiques majeurs, sont telles que le support choisi lui-même reçoit par la foi le message ou le « livre » révélé, qui se rapporte ainsi à tout ce qui n'a pas été réalisé en ampleur par lui-même, et qui lui est confié aussi bien pour lui-même que pour sa communauté. C'est pourquoi Allâh dit à Son Prophète universel : « C'est ainsi que Nous t'avons donné la révélation par un Esprit de Notre Commandement, alors que tu ne savais pas ce qu'est le Livre, ni la Foi... » (Cor. *42*, 52). Mais quels que soient les caractères particuliers ou spécifiques d'une spiritualité religieuse, du fait que son axe reste celui de la connaissance et que son principe est purement métaphysique, il est toujours possible de ramener l'ensemble de ses attributs doctrinaux symboliques et techniques, à une conception métaphysique et par cela retrouver l'accord avec les doctrines purement intellectuelles.

8. Car il faut bien dire qu'il y a aussi une certaine diversité quant aux caractères des Sages et à leurs formes doctrinales.

C'est ainsi que, dans l'ordre doctrinal, malgré le dualisme apparemment irréductible des idées de « Dieu » et de « création » dans les formes religieuses, il n'est pas concevable que la doctrine de l'Identité Suprême, valable aussi bien pour la relation du Soi au Principe que pour celle de la Manifestation Universelle au Principe, fasse défaut tout d'abord au fondateur d'une tradition intégrale, et qu'elle ne soit par principe destinée à rester l'essence même de la tradition fondée par lui, malgré les formes qu'elle doive recevoir dès le début ou encore au cours du cycle traditionnel, dans l'enseignement ésotérique même. La conscience de ce fond primordial peut diminuer ou même subir des éclipses, mais c'est qu'alors l'élite même ne participe à sa tradition que d'une façon imparfaite ou incomplète ou qu'il n'y a plus du tout de véritable élite ; c'est pourquoi on peut alors dire que la communauté et ses institutions de fait ne comprennent ou n'acceptent plus l'idée d'Identité Suprême, mais non pas que ce sont les traditions mêmes qui l'excluent. La tradition islamique est formelle sur le point que tous les Envoyés divins ont apporté essentiellement le même message et que toutes les traditions sont en essence Une, ce qui implique tout d'abord une identité de réalité et de doctrine métaphysique. Pour ce qui est de la forme muhammadienne de la tradition, celle-ci est en tous cas, originellement et essentiellement, axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Waḥdat al-Wujūd*. Cette expression appartient au Cheikh al-Akbar qui vivait aux VIe-VIIe siècles de l'Islam, mais la chose désignée est purement muhammadienne : ce n'est que le *Tawḥīd* même, dans son acception initiatique, acception que l'histoire traditionnelle antérieure atteste fréquemment, et que ce maître ne faisait que rendre plus explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine [9]. Cette doctrine qui rele-

9. D'ailleurs si l'on voulait ne regarder que le sens littéral, on pourrait trouver chez le Cheikh al-Akbar lui-même des formulations tellement différentes de la même doctrine, et c'est même le cas le plus fréquent chez lui, qu'on pourrait les considérer comme tout à fait contradictoires avec la notion de *Waḥdat al-Wujūd*. Mais les adversaires exotéristes ou autres qu'il a eus, ou qu'il a encore et qui l'accusent de « panthéisme », n'ont jamais l'objectivité de relever le fait, ni l'astuce de le mettre en contradiction avec lui-même ; ils seraient alors peut-être obligés de faire un effort de compréhension, et ils risqueraient ainsi soit de douter du bien-fondé de leur opinion, soit d'avouer n'y rien comprendre. En fait, ses contradicteurs isolent dans ses écrits des expressions considérées par eux comme compromettantes, et qui ne le sont que par le sens qu'ils veulent y voir.

vait par nature d'un enseignement ésotérique, et dont quelques signes seulement pouvaient transpirer à l'extérieur, affirme l'identité du Soi et d'Allâh ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe : l'identité du « Soi-même » et du Principe est attestée entre autres par le fameux hadîth « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » ; d'autre part, les notions d'« acte de création » et de « créature » — les deux incluses dans le terme *khalq* — sont ramenées ainsi à celles d'« acte de manifestation » *(zuhûr)* et de « manifestation » *(mazhar)*, qui expriment même plus qu'une simple extériorisation des possibilités principielles, puisque, rattachées au nom divin l'Apparaissant *(az-Zâhir)*, elles énoncent la manifestation de l'Etre Unique lui-même.

Enfin, pour considérer un autre point différentiel important entre les deux types de spiritualité dont nous parlons, constitué par la notion d'Intellect, nous allons voir une situation analogue quoique plus complexe. En Islam, selon la définition prophétique, l'Intellect *(al-'Aql)* est chose créée : « La première chose qu'Allâh a créée est l'Intellect » dit un hadîth. Nous ferons ici abstraction de la transposition métaphysique, dont nous parlions, de la notion de *Khalq* et qui résoudrait déjà toute difficulté. Nous prendrons les notions dans leur sens direct : selon ce sens, la fonction sapientiale de l'Intellect en tant que point de coïncidence entre le Principe et l'être, n'est plus possible. La doctrine régulière en Islam ne considère pas l'Intellect comme une « qualité » ou « faculté » divine et de ce fait dans le *Taṣawwuf* on évite de parler de *ta'aqqul*, « intellection », à l'égard de l'Essence Divine, alors que d'une part chez les Hindous *Chit*, la Conscience Universelle, qui est une qualification d'*Ishwara* est aussi celle de l'être résorbé en Lui et qui dans son état ordinaire en possède le reflet dans *citta*, la pensée individuelle, et d'autre part chez les péripatéticiens l'Intellect pur coïncide avec Dieu [10] et l'intuition intellectuelle connaît le Principe. Chez ces derniers, l'intellection (en grec *noesis*) est une notion qui convient aussi bien à la Connaissance

10. Pour donner un exemple des différences de conception ou de perspective qui peuvent exister entre des doctrines religieuses elles-mêmes, on peut remarquer que la doctrine catholique qui a intégré une bonne part de l'aristotélisme n'exclut pas qu'on parle d'Intellect divin ; c'est ainsi que Saint Thomas dit : « *Deus... qui omnia Suo Intellectu comprehendit...* » *(Summa Theol., De Deo*, q. 1., a.10).

immuable que « possède » Dieu, qu'à celle que « réalise » l'être causé ou généré lui-même, et par laquelle celui-ci participe au sujet et à l'objet de l'Intellection divine [11]. Quant à la doctrine muhammadienne, elle rétablit à cet égard les choses dans une autre perspective spécifiquement différente : c'est le Cœur qui est la faculté ou l'organe de connaissance intuitive, ce Cœur, qui n'a qu'une relation symbolique avec l'organe corporel du même nom, et que le hadith qudsi énonce ainsi : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ». Qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ainsi d'une simple question de terminologie. Tout d'abord le Cœur, qui est la réalité centrale de l'être, est par exemple selon les termes de l'école du Cheikh al-Akbar « la réalité essentielle *(al-haqîqa)* qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part tous les caractères et les états générés, tant spirituels qu'individuels. » L'Intellect n'en est qu'une implication. Le Cœur peut être dit Intellect en tant qu'il renferme celui-ci, et l'Intellect est Cœur en tant qu'il en fait partie. Voici une précision du Cheikh al-Akbar : « L'Intellect Premier, nous l'appelons Intellect *('Aql)* sous un rapport différent de celui sous lequel nous l'appelons Calame *(Qalam)*, de celui sous lequel nous l'appelons Esprit *(Rûḥ)* et de celui sous lequel nous l'appelons Cœur *(Qalb)* ». Quelquefois, pour mieux marquer la différence, on envisage le Cœur en tant que faculté supérieure à l'Intellect, dépassant le plan de celui-ci : *Al-Qalb huwa-l-quwwatu-llati warâ'a ṭawr al-'Aql*, dit encore le Cheikh al-Akbar qui ajoute : « Ainsi il n'y a de Connaissance de la Vérité Suprême *(al-Ḥaqq)* provenant de la Vérité même que par le Cœur ; ensuite cette Connaissance est reçue par l'Intellect, de la part du Cœur » [12].

Mais ce qui est encore caractéristique pour les implications spirituelles de la notion de Cœur, c'est que celui-ci peut être lié d'une façon plus adéquate aux modalités individuelles et

11. En rapport avec ce que nous disions dans la note précédente, pour St. Thomas lui-même l'homme peut voir l'Essence Divine par son intelligence : « *intellectus hominis elevatur ad adtissimam Dei essentiae visionem* ». *(De Prophetia*, q. 175, a. 4).

12. En vérité quand le Cœur est envisagé dans la tradition islamique d'une façon initiatique et technique complète, il est l'objet d'une doctrine très développée selon laquelle il est le contenant d'une hiérarchie de facultés et de degrés de connaissance ; nous n'en faisons ici qu'une simple mention, pour ne pas laisser l'impression d'une simplification définitive, et réserver la question pour un examen spécial.

sentimentales de l'être religieux, et surtout au mystère et à la fonction totale de la Foi, comme on le constate du reste dans le hadith que nous citons plus haut [13] ; cette relation avec la Foi n'est pas spécifiquement possible pour l'Intellect, ni quand celui-ci est en quelque sorte substitué par le Cœur dans sa fonction essentielle et la plus universelle, comme il résulte du dogme islamique, ni quand il est pris dans un sens de faculté de connaissance immédiate des principes universels conférant la certitude, ce qui correspond alors à son acception purement sapientiale [14].

La réalité du Cœur n'est naturellement pas ignorée par les doctrines purement intellectuelles, mais dans celles-ci la perspective dans laquelle elle est envisagée est différente. Parlant du Cœur, centre de la vie et de l'individualité intégrale selon les données hindoues, ce qui lui assigne une position intermédiaire entre l'Intelligence Universelle et l'individu,

---

13. Nous devons ajouter que le domaine où intervient la Foi, qui n'est pas la simple « croyance », n'est pas limité à l'exotérisme, mais qu'il s'étend aux modalités ésotériques et initiatiques de la voie spirituelle à un degré éminent, sans que cela entraîne une altération de qualité intellectuelle ; au contraire, à ces degrés, la Foi joue le rôle d'une force transformante à l'égard des symboles, et opérative à l'égard des idées métaphysiques. Ce que nous venons de dire surprendra peut-être certains intellectuels qui se sont fait des idées un peu sommaires et inadéquates non seulement quant à la valeur profonde de la spiritualité de type révélé, mais, par le fait même, aussi sur l'initiation et l'ésotérisme. Quant à René Guénon lui-même, dans la mesure où il a traité aussi de questions de pratique initiatique, il n'a pas eu à envisager spécialement ce point, mais en tout cas ce qu'il avait dit dans ce domaine non seulement ne l'exclut pas, mais le suppose, car, au fond, ce n'est que la conséquence de ce que nous rappelions plus haut au sujet de la transposition nécessaire en mode initiatique des dogmes, des rites et des symboles religieux.

14. Il faut dire qu'une certaine « foi » est tout de même indispensable même dans les voies sapientiales pour autant qu'elle féconde l'anticipation spéculative sur l'objet de la connaissance ; mais naturellement cette notion n'a pas dans ce cas le caractère ni le rôle d'un mystère au sens religieux ou d'une vertu théologale. Cf. *Phédon*, 70/*a*, *b*. Socrate ayant dit que le véritable philosophe qui vit selon l'esprit serait en contradiction avec lui-même s'il n'était heureux de mourir et de voir son âme libérée des liens du corps, Cébès lui fait remarquer que, jusqu'ici, ce qu'il avait dit ne se présente que comme « un grand et bel espoir *(elpis)* » ; « il a toutefois certainement besoin d'une « confirmation » *(paramythia*, qui désigne étymologiquement une preuve supérieure au moyen d'un « mythe », *commonitio* en latin) et point petite probablement, pour procurer la « foi » *(pistis*, ou *fides* d'après la traduction latine d'Henri Aristippe en 1156). — « Tu dis vrai, Cébès », répondit Socrate... qui exposa alors les preuves au sujet de l'existence et de la « pérégrination » de l'âme après la mort corporelle.

René Guénon rappelle que « les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu'ils en faisaient aussi le siège de l'intelligence » *(L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III). Pour les changements de position résultant des changements de perspective dont nous parlons, on peut remarquer que dans les doctrines de ce genre les rapports entre le Cœur et l'Intelligence ou l'Intellect sont inversés : le premier est envisagé seulement au degré individuel, ce qui fait que c'est l'Intelligence qui reste du domaine supra-individuel et universel. Il est incontestable aussi que dans les doctrines sapientiales grecques, la notion du Cœur intervient plutôt à titre secondaire, et presque accidentellement, tant la perspective intellectualiste de ces doctrines ne l'exigent pas spécifiquement ; mais ce serait une erreur de n'y voir que la différence de situation contingente et de ne pas remarquer la concordance parfaite sous un rapport plus profond, car si le cœur est considéré, dans les doctrines sapientiales, seulement comme centre de l'individualité, en raison même de cette centralité il correspond symboliquement à l'Intellect divin dans ses relations avec l'individu et s'identifie essentiellement à celui-ci.

Nous devons faire remarquer aussi que d'une façon générale cette notion du Cœur apparaît beaucoup moins en relief dans les doctrines chrétiennes elles-mêmes. Nous disons cela surtout par rapport à l'importance qu'elle a, tant dans les textes de la révélation muhammadienne que dans l'enseignement du *Taṣawwuf*, et la différence s'explique par ceci que le Christianisme a emprunté nécessairement pour son extension à la gentilité les formes intellectuelles de la sagesse grecque [15].

---

15. Ce qui est très frappant sous ce rapport, c'est de voir comment la notion de foi elle-même est intégrée dans la doctrine de Saint Thomas dans une conception purement sapientiale ; en même temps, on s'aperçoit comment les données aristotéliciennes sont pliées aux nécessités de la doctrine théologique : dans une telle doctrine, l'intellect ne peut être envisagé comme se suffisant à lui-même dans son opération ; la relation de la foi doit subsister avec l'objet de la connaissance. Saint Thomas, après avoir rappelé que, d'après Aristote *(De Anima*, 3, chap. 9), « l'intellect spéculatif ne dit rien de ce qu'il faut faire ou ne pas faire », d'où il résulte qu'« il n'est pas principe d'opération, tandis que la foi est ce principe qui, selon la parole de l'Apôtre, « opère par la charité », conclut que « néanmoins, croire est immédiatement un acte de l'intelligence, parce que l'objet de cet acte, c'est le vrai, lequel appartient en propre à l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l'intelligence comme dans son

Ces points de vue différents sur les éléments fondamentaux qui constituent l'être spirituel, et sur leurs rapports avec la Vérité Suprême, sont naturellement en relation avec les modalités caractéristiques que l'on constate ensuite, dans les voies respectives, tant sur le plan de la vie spirituelle d'une façon générale que dans l'ordre des méthodes de réalisation, mais une véritable compréhension des choses permet toujours de retrouver l'accord de base, et de situer les différences constatées, dans l'ordre contingent où elles ont toutes leur raison de se trouver.

Pour conclure cet examen sommaire des points pris en exemple, on se rend compte ainsi qu'il n'y a aucune divergence profonde et irréductible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux, et que de plus, c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel. Ce n'est donc pas là qu'il y aurait une difficulté de constater l'orthodoxie de cet enseignement, tant sous le rapport de la tradition islamique que sous celui de toute autre tradition.

Mais en dehors des conceptions purement intellectuelles qui caractérisent la synthèse doctrinale de René Guénon et qui auraient besoin d'une présentation et d'une justification plus particulière dans un milieu de civilisation islamique, il y en a au moins une autre dont l'importance est capitale dans cette œuvre, et qui ne se trouve professée de façon ouverte ou complète, ni dans les formes traditionnelles de type religieux, ni dans celles de type intellectuel. Il s'agit de l'idée de validité et de légitimité simultanées de toutes les formes traditionnelles existantes, ou plutôt de l'idée que, par principe, il peut y avoir en même temps plusieurs formes traditionnelles, plus ou moins équivalentes entre elles, car en fait, il peut arriver qu'une tradition, quelle qu'ait été son excellence première, se dégrade au cours du cycle historique au point qu'on ne puisse plus réellement parler de sa validité actuelle ou de son intégrité de fait. Or, par une sorte de nécessité organique d'affirmation de

---

siége ». Ensuite, il précise : « Le siége de la foi, c'est l'intellect spéculatif, comme il résulte d'une façon évidente de l'objet même de la foi. Mais parce que la vérité première qui est l'objet de la foi est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre Saint Augustin, de là vient que la foi est opérante en la charité, tout comme l'intellect spéculatif au dire du Philosophe (*De Anima*, 3, chap. 10), devient pratique par extension ». (*Summa, De fide*, q. 4, a. 2 ; tr. R. Bernard).

soi, et par effet de la perception et de la conscience de l'excellence spirituelle qui lui est propre, chaque mentalité traditionnelle d'ensemble relègue les autres traditions sur des positions inférieures, ou les exclut purement et simplement de tout accès à une vérité profonde et réellement salutaire. Cependant l'idée de la légitimité de toutes les formes traditionnelles existantes n'est que la conséquence en mode « spatial », ou l'application en simultanéité, de l'idée d'universalité de la doctrine et d'unité fondamentale des formes traditionnelles ; seulement cette universalité et cette unité, les doctrines valables sur le plan général de chaque communauté traditionnelle les reconnaissent plus volontiers dans leur application en succession temporelle, et d'ailleurs dans des mesures fort variées, car cela permet aux communautés respectives d'exclure ou de diminuer plus facilement les autres formes traditionnelles contemporaines. Cette propension naturelle s'accentue généralement dans les communautés basées sur une forme religieuse, mais ce n'est pourtant pas dans l'Islam qu'elle atteint sa forme la plus caractéristique. Au contraire même, il y a sous un certain rapport dans la loi islamique plus de possibilités de vision universelle que dans toute autre tradition, et de toute façon plus que dans les autres lois religieuses. En effet, quel que soit le degré dans lequel la mentalité commune ou la doctrine exotérique professée en fait réalisent cette vision universelle, les fondements de celle-ci se trouvent dans la loi religieuse, dans le texte coranique même. Il n'y a même aucun autre texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran. Nous ne pourrions traiter ici cette question dans son ensemble, mais nous citerons quelques textes suffisamment clairs par eux-mêmes :

« En vérité ceux qui croient, les Juifs (text. *alladhîna hâdû* = ceux qui judaïsent), les Chrétiens *(an-Naṣârâ)*, les Sabéens (qu'on fait correspondre aux Mandéens), ceux qui croient en Dieu et au Jour Dernier et font le bien, ceux-là ont leur récompense auprès de leur Seigneur. Par conséquent, ils n'auront rien à craindre, et ils ne seront pas affligés » (Cor. *2*, 59 ; cf. *5*, 73).

« Pour chacun de vous, Nous avons institué une loi et un chemin » (Cor. *5*, 52).

« Si Allâh avait voulu, certainement Il aurait fait de vous une seule communauté traditionnelle *(umma)*, mais Il vous soumet à des « épreuves » selon ce qu'Il vous a apporté. Cherchez à vous devancer les uns les autres par les bonnes

œuvres. Vous retournerez tous à Allâh, et alors Il vous informera au sujet de ce en quoi vous divergez (maintenant) » (Cor. 5, 53).

Il faut dire aussi que malgré la précision et la clarté de tels textes, l'interprétation exotérique dominante les ramène par principe à une perspective de validité en succession, non pas en simultanéité, du fait que la loi muhammadienne est considérée comme abrogeant les lois antérieures. Toutefois le texte coranique même affirme que la révélation muhammadienne apporte la « confirmation » de ce qui est encore effectivement présent des révélations antérieures :

« Et Nous t'avons révélé le Livre par la Vérité, (Livre) qui confirme et préserve ce qui subsiste devant lui en fait d'Ecriture » (Cor. 5, 52).

Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de tous les points que soulèvent les questions de l'abrogation et de la confirmation, mais nous tenant aux seuls aspects les plus évidents et du caractère le plus général, nous citerons aussi les versets suivants qui attestent la validité des Lois judaïque et évangélique ; celui-ci concernant la Torah : « Mais comment te prendraient-ils (ô Muhammad) pour leur juge, alors qu'ils ont la Torah dans laquelle il y a le jugement (le critère légal) d'Allâh ? » (Cor. 5, 47). Et celui-ci concernant l'Evangile : « Ainsi les Gens de l'Evangile jugeront par ce qu'Allâh a révélé en l'Evangile et ceux qui ne jugent pas par ce qu'Allâh a révélé, ceux-là sont les prévaricateurs » (Cor. 5, 51).

Ces références nous suffiront ici pour illustrer notre affirmation que la base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles, tant en succession qu'en simultanéité. Sous ce même rapport, il n'y a vraiment que le Christianisme, qui, arrêté dans ses conceptions dogmatiques sur le sens « historique » de l'unicité du Christ, soit exotériquement privé et de la vision en succession et de celle en simultanéité, de cette réalité universelle, au point qu'il ne reconnaît pas même à la tradition judaïque antérieure à la venue du Christ, et dans la lignée de laquelle il se situe pourtant, une économie sotériologique autonome : l'efficacité des formes traditionnelles bibliques dans leur ensemble est liée ainsi, dans l'acception exotérique du dogme religieux chrétien, au critère de l'attente du Christ « historique », et l'actualité du salut suspendue, aussi bien pour le commun que pour les Patriarches et les Prophètes, jusqu'au rachat opéré par le Sauveur. Le Judaïsme même, dont

l'exclusivisme est à d'autres égards plus radical que tout autre, reconnaît au moins pour le passé biblique cette réalité traditionnelle dans la lignée des Patriarches et des Prophètes, où il voit l'actualisation continue de la même vérité primordiale conférant toujours la plénitude du salut [16].

Mais quels que soient à cet égard les privilèges de principe ou de fait de la tradition islamique, il n'est que trop vrai que l'idée de la vérité et de la légitimité des autres formes traditionnelles, religieuses ou non, a plus particulièrement besoin d'être étayée intellectuellement et légalement à l'occasion d'une présentation de l'œuvre de René Guénon dans le milieu islamique. Nous signalons à l'occasion un point qui sera toujours un élément précieux dans un tel travail. La spiritualité islamique dans son ensemble est surtout sensible à la reconnaissance de l'Unicité divine, point qui, pour elle est le fondement et le critère premier de validité de toute forme religieuse. Or, René Guénon n'affirme et n'enseigne l'unité fondamentale des traditions existantes que du fait même qu'il constate que l'essence de toutes les doctrines respectives est celle de l'Unité ou de la Non-Dualité du Principe de Vérité. C'est du reste dans la mesure où cette doctrine suprême est réellement comprise et pratiquée dans une communauté traditionnelle, qu'il reconnait tout d'abord à la tradition respective sa validité actuelle. L'enseignement de René Guénon sur la légitimité des autres traditions est vérifié et validé ainsi par les vérités mêmes qui préoccupent la conscience islamique. D'autre part, ayant énoncé la nécessité d'un accord traditionnel entre Orient et

---

16. Il est toutefois important de relever que, dans les derniers temps, il se dessine dans les études catholiques un effort pour rendre compte de certaines valeurs spirituelles trop évidentes pour pouvoir être toujours niées dans les autres formes traditionnelles, comme l'Hindouisme et l'Islam ; c'est ainsi qu'on élargit la notion d'« Eglise » dans un sens plus dégagé des contingences, tant spatiales que temporelles ou formelles, que la grâce salutaire est reconnue comme plus indépendante des conditions historiques et de l'adhésion formelle aux articles dogmatiques et à leurs conséquences canoniques, mais liée néanmoins aux vérités intérieures informelles et universelles des dogmes, et que l'universalité du Christ est conçue comme impliquant la possibilité de son intervention en dehors des modalités éminentes de la forme chrétienne historique. Ce n'est qu'une tendance timide et prudente actuellement, mais elle est particulièrement précieuse par sa signification, surtout quand elle est manifestée par ceux-là mêmes qui s'étaient donnés jusqu'ici le rôle de faire obstacle à toute compréhension réellement universelle des données traditionnelles et à l'accord de principes avec l'Orient traditionnel.

Occident, dans l'intérêt de l'humanité dans son ensemble, il a expliqué que cet accord doit porter sur les principes dont tout le reste dépend, et toute son œuvre n'a pas d'autre but que de susciter et de développer en Occident la conscience des vérités universelles dont le *Tawḥid* est dans l'Islam l'expression la plus apparente. Il n'est que naturel que cet hommage constant et multiple à ce qui est la vérité la plus chère à l'Islam d'une façon générale, profite en même temps à l'autorité doctrinale de celui qui en a été de nos jours l'exposant le plus qualifié.

D'autre part, la thèse de René Guénon sur l'unité fondamentale des formes traditionnelles n'apparaîtra pas comme tout à fait nouvelle en Islam, car il y a quelques précédents précieux, tout d'abord avec le Cheikh al-Akbar dont l'enseignement ne pouvait pourtant pas être aussi explicite que celui de René Guénon en raison des réserves qu'impose tout milieu traditionnel particulier ; il y aura quand même intérêt à s'y rapporter.

Ce que nous venons de signaler comme points critiques et solutions à envisager quand il s'agira de juger de l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon, aussi bien que de son orthodoxie d'une façon générale, ne doit pas faire oublier que ce qui est requis sous ce rapport de tout Oriental ou Occidental qui voudrait en juger, ce sont non seulement des qualités intellectuelles de jugement, mais aussi la connaissance étendue et profonde des doctrines qui doivent être évoquées en l'occurrence. La méthode facile et expéditive des citations tronquées et retranchées de leurs relations conceptuelles d'ensemble, aggravée peut-être encore par des méprises terminologiques ne saurait avoir ici aucune excuse, car René Guénon ne parle pas au nom ni dans les termes d'une théologie ou d'une doctrine particulière dont les références seraient immédiates. De toutes façons, une des choses les plus absurdes serait de demander à des « autorités » exotériques, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident, d'apprécier le degré de cette orthodoxie, soit d'une façon générale, soit par rapport à quelque tradition particulière. Ces « autorités », en tant qu'exotériques, et quelles que puissent être leurs prétentions de compétence, sincères ou non, n'ont déjà aucune qualité pour porter un jugement sur les doctrines ésotériques et métaphysiques de leurs propres traditions. L'histoire est là du reste pour prouver à tout homme intelligent et de bonne foi, que chaque fois que de telles ingérences se sont produites, qu'elles aient été provoquées par de simples imprudences ou par des fautes graves, soit d'un côté soit de l'autre, il en est résulté fatalement

un amoindrissement de spiritualité et la tradition dans son ensemble a eu à en souffrir par la suite [17]. Cette situation est plus remarquable en Occident du fait que l'ordre exotérique y est centralisé dans une institution jouissant d'une autorité directe dans toute l'étendue de son monde traditionnel, mais elle a dans une certaine mesure des correspondances dans les civilisations orientales, où des autorités religieuses ou politiques mal inspirées ont cru quelquefois devoir se mêler de choses qui ne les concernaient point. C'est ainsi qu'en Islam l'œuvre du Cheikh al-Akbar a été parfois l'objet de violentes attaques de la part de théologiens ou juristes pendant que d'autres autorités ont pris sa défense. Dans son cas du moins, les choses n'ont abouti finalement qu'à une certaine gêne dans la circulation de ses ouvrages qui ont néanmoins continué à exprimer l'enseignement par excellence du *Taṣawwuf* ; de nos jours, ses écrits sont édités de plus en plus, et, malgré des hostilités qui ne sauraient jamais disparaître, son œuvre jouit d'une certaine autorité sur le plan général, ce qui constitue aussi un titre de gloire pour l'intellectualité et la spiritualité islamiques.



Nous venons de mentionner encore le cas du Cheikh al-Akbar qui fut le « revivificateur » par excellence de la voie initiatique et indirectement de la tradition islamique dans son ensemble, au VII[e] siècle de l'Hégire. Il y a entre l'enseignement de René Guénon et le sien plus qu'une simple concordance naturelle entre des métaphysiciens véritables. Il y a là encore une

17. En Occident, une œuvre métaphysique comme celle de Maître Eckhardt, frappée dans certaines thèses initiatiques par une décision papale, est ainsi restée presque complètement étouffée depuis le désastreux XIV[e] siècle, et si de nos jours elle est remise en circulation progressivement, ce n'est évidemment pas par le fait des autorités exotériques, mais par celui de croyants assez tremblants du reste, ou encore d'intellectuels moins soucieux des limites singulièrement réduites de l'« orthodoxie » exotérique. Le blâme jeté sur l'œuvre d'Eckhardt a eu cependant en outre comme effet immédiat la diminution des possibilités de l'importante école rhénane ; et si l'œuvre de Ruysbroeck n'a fait que frôler le même danger, elle ne doit sa situation qu'à une réserve et une précaution plus grandes quant à ses thèses initiatiques et métaphysiques. En tout cas, de nos jours, il semble bien que les représentants de l'Eglise arrivent à faire preuve d'une plus grande prudence et réserve ; espérons que cela ne s'arrêtera pas en si bon chemin.

relation d'un ordre plus subtil et plus direct du fait que René Guénon reçut son initiation islamique de la part d'un maître qui lui-même était nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh al-Akbar : il s'agit du Cheikh égyptien Elîsh el-Kebir. C'est le personnage auquel René Guénon dédiait en 1931, son « Symbolisme de la Croix » dans ces termes : « A la mémoire vénérée de Esh-Sheikh Abder-Rahmân Elish El-Kebir, El-Alim, El-Malki, El-Maghribi à qui est due la première idée de ce livre. Meçr El-Qâhirah 1329-1349 H » [18].

Le cas de ce maître égyptien est d'ailleurs intéressant pour nous à un autre égard, car en dehors de sa qualité initiatique qui était des plus hautes, il en avait une autre qui pourrait entrer en ligne de compte sous le rapport de la question d'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon. Voici ce que nous écrivait à un moment l'auteur du « Symbolisme de la Croix » : « Le Cheikh Elîsh était le Cheikh d'une branche shâdhilite, et en même temps, dans l'ordre exotérique, il fut chef du madhhab mâleki à El-Azhar ». Pour ceux qui ne sont pas au courant de la signification de ces termes, nous précisons que les termes « branche shâdhilite » indiquent une branche de l'organisation initiatique *(tarîqa)* fondée au VII[e] siècle de l'Hégire par le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî, une des plus grandes figures spirituelles de l'Islam, qui fut aussi Pôle ésotérique de la tradition ; il s'agit donc là d'une fonction initiatique proprement dite ; quant aux termes « madhhab mâleki », ils indiquent une des quatre écoles juridiques sur lesquelles reposent l'ordre exotérique de l'Islam, et qui sont chacune représentées dans l'enseignement de la plus grande Université du monde islamique, El-Azhar, du Caire. De cette façon, le maître de René Guénon réunissait en lui les deux compétences et même les deux autorités requises respectivement pour les domaines ésotérique et exotérique de la tradition. Sous le rapport de l'orthodoxie islamique de son disciple, le fait a sa valeur significative. On remarquera que c'est ce maître qui avait eu la première idée d'un livre comme « Le Symbolisme de la Croix » qui, par sa doctrine métaphysique et sa méthode symbolique, est l'ouvrage le plus représentatif de l'idée d'universalité intellectuelle de la tradition dans

---

18. Pour ce point, voir l'article de P. Chacornac : « La vie simple de René Guénon », dans le numéro spécial consacré à René Guénon par les *Etudes Traditionnelles*, juillet-novembre 1951.

l'ensemble de l'œuvre de René Guénon. C'est de lui qu'il s'agit encore dans une note au chapitre III de ce livre, où, à propos de la réalisation dans le Prophète, identique à l'Homme Universel, de la synthèse de tous les états de l'être selon les deux sens de l'« exaltation » et de l'« ampleur » auxquels correspondent les deux axes vertical et horizontal de la croix, René Guénon écrit : « Ceci permet de comprendre cette parole qui fut prononcée il y a une vingtaine d'années par un personnage occupant alors dans l'Islam, même au simple point de vue exotérique, un rang fort élevé : "Si les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine" ». « Nous ajoutons, continue René Guénon, que dans l'ordre ésotérique, le rapport de l'« Homme Universel » avec le Verbe d'une part, et avec le Prophète d'autre part, ne laisse subsister, quant au fond même de la doctrine, aucune divergence réelle entre le Christianisme et l'Islam, entendus l'un et l'autre dans leur véritable signification ». Dans la perspective ouverte ainsi par son maître, on sait que René Guénon avait tenté tout d'abord une revivification doctrinale du symbolisme chrétien par une série d'articles de « Regnabit » (entre les années 1925-1927), et qu'ensuite il avait encore écrit des articles sur l'ésotérisme chrétien dans « Le Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ».

Sous le rapport qui intéresse l'Occident, le Cheikh Elish semble avoir eu aussi une certaine connaissance de la situation de la Maçonnerie et de son symbolisme initiatique. C'est ainsi que René Guénon nous écrivait une fois que le Cheikh Elish « expliquait à ce propos la correspondance des lettres du nom d'Allâh par leurs formes respectives, avec la règle, le compas, l'équerre et le triangle ». Ce que disait ainsi le Cheikh Elish pourrait avoir un rapport avec l'une des modalités possibles de la revivification initiatique de la Maçonnerie. En tout cas, par la suite, une bonne part des articles de son grand disciple a été consacrée au symbolisme et à la doctrine initiatique maçonnique, et cet important travail apparaîtra de toutes façons comme une contribution de l'intellectualité et de l'universalité de l'Islam, car René Guénon s'appelait alors depuis longtemps Abdel-Wâhid Yahya et était lui-même une autorité initiatique islamique.

Mais on peut se demander quelle serait l'explication de ces manifestations des représentants de l'initiation islamique, manifestations qui ne sont nullement naturelles eu égard aux règles habituelles. Car si dans la hiérarchie ésotérique la conscience de l'universalité et de la solidarité traditionnelle n'a

jamais manqué, son expression ouverte, et plus encore son message public, sont plutôt inconnus avant notre époque. Dans les ouvrages du Cheikh al-Akbar lui-même, qui est l'auteur ésotérique le plus « hardi », le témoignage de l'unité des formes traditionnelles et de leur validité simultanée est malgré tout entouré de beaucoup de précautions et le plus souvent voilé. Pour comprendre l'attitude du Cheikh Elîsh, le plus simple serait de considérer les conséquences qu'en a tirées le Cheikh Abdel-Wâhid Yahya, son disciple d'origine occidentale qui eut le rôle de développer son message intellectuel, message qui était non seulement celui de l'Islam, mais celui de l'esprit traditionnel universel. Ceux qui ont compris l'œuvre de René Guénon savent qu'à travers celle-ci les forces spirituelles de l'Orient ont offert une aide providentielle à l'Occident en vue d'un redréssement traditionnel qui intéresse l'humanité dans son ensemble.

Cette aide a ceci de particulier qu'elle s'exprime, tout d'abord, sur le plan relativement extérieur de l'enseignement doctrinal, métaphysique et initiatique, tout en s'adressant à une catégorie restreinte d'intellectuels. Autrefois, dans des conditions traditionnelles plus normales, les relations purement intellectuelles entre Orient et Occident étaient, des deux côtés, l'affaire exclusivement secrète d'organisations initiatiques, dont l'Occident n'était pas alors dépourvu, et, de ce fait, les influences qui pouvaient s'exercer restaient imperceptibles du dehors, et les effets en mode doctrinal, dans la mesure où il en résultait, n'apparaissaient pas sous leur forme orientale, ni ne trahissaient leur origine. Tel a été plus précisément, au Moyen Age, la situation pour les relations entre les *Fedeli d'Amore* et les initiés du *Taṣawwuf*, dont la preuve sur le plan littéraire n'est apparue que de nos jours quand diverses études sur l'œuvre de Dante y ont découvert d'importantes influences islamiques venant de l'œuvre du Cheikh al-Akbar ou des écrits d'Abû-l-'Alâ al-Ma'arri.



Mais la relation entre l'œuvre de René Guénon et sa source « fonctionnelle » islamique, d'après les quelques données que nous venons de faire connaître, ou tout simplement de rappeler, pourra paraître, malgré tout, seulement virtuelle, sinon accidentelle. Et même si, à part cela, les livres et les articles de René Guénon contiennent de fréquentes références

aux doctrines islamiques, ces références ne prouvent pas nécessairement une procession islamique du développement général et final de toute son œuvre ; du reste, lui-même ne s'est jamais présenté spécialement au nom de l'Islam, mais au nom de la conscience traditionnelle et initiatique d'une façon universelle. Ce n'est pas nous non plus qui pourrions envisager de restreindre ce large privilège de son message [19], et si nous disons qu'il y a une relation autrement sûre entre cette œuvre universelle et l'Islam, c'est, tout d'abord, que, en raison d'une cohérence naturelle entre toutes les forces de la tradition, tout ce qu'on peut trouver du côté islamique comme étant intervenu dans la genèse et le développement du travail de René Guenon ne pouvait que s'accorder avec ce qui était auguré et soutenu en même temps par des forces traditionnelles orientales autres qu'islamiques. Mais, il y a une autre raison qui permettrait d'envisager ici le rôle de l'Islam d'une façon plus caractérisée : à savoir la proximité naturelle du monde islamique par rapport à l'Occident, et son intérêt plus direct à tout ce qui concerne le sort de celui-ci. De ce fait, les forces spirituelles de l'Islam pouvaient très bien considérer d'une façon plus déterminée l'idée du redressement intellectuel et spirituel du monde occidental. Tel paraît avoir été précisément le sens de la fonction du Cheikh Elish en rapport avec celle de René Guénon. C'est pourquoi il est opportun de faire état ici de quelques autres données concernant le cas spirituel du Cheikh Elish, données qui montreront que la fonction et l'œuvre de René Guénon s'inscrivent dans une perspective cyclique qu'avait explicitement énoncée son maître. A l'occasion, on saisira encore mieux certaines situations traditionnelles existant soit du côté occidental, soit du côté oriental.

Les données en question, nous les puisons dans quelques numéros, trouvés dernièrement, de la revue arabo-italienne *An-Nâdî = Il Convito* qui paraissait au Caire dans la première décade de ce siècle, et qui dans l'année 1907 s'orientait dans un sens traditionnel. L'esprit propitiateur était déjà celui du Cheikh al-Akbar. Cette revue a joué ainsi un rôle de précurseur par rapport à « La Gnose » des dernières années, et au « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Parmi ses collaborateurs traditionnels, le plus remarquable est Abdul-Hâdi Aguili tant pour la partie arabe que pour la partie italienne. Celui-ci y publia

---

19. Cf. notre article dans le même numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* : « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident ».

des articles, des éditions de traités des maîtres de l'ésotérisme islamique dont le Cheikh al-Akbar, et des traductions de certains de ces textes. En cette même année 1907, il fut beaucoup question dans la revue du Cheikh Elish qui, un moment, y figura comme collaborateur avec un court article sur le Maître par excellence Muhy-d-Dîn Ibn Arabi. Abdul-Hâdi qui était naturellement en rapports personnels avec le Cheikh Elish nous donne sur celui-ci de précieux renseignements.

Il le présente notamment comme « un des hommes les plus célèbres de l'Islam, fils du restaurateur du rite malékite, et lui-même un sage profond, respecté de tous, depuis les plus humbles jusqu'aux princes et aux sultans, chef de beaucoup de confréries religieuses répandues dans tout le monde musulman, enfin une autorité incontestable de l'Islam ésotérique et exotérique, juridique et politique ». Parlant encore de lui, ainsi que de son père « le grand rénovateur du rite malékite », Abdul-Hâdi nous donne quelques détails sur la vie du Cheikh Elish : « Ils se sont tenus toujours loin des intrigues politiques de toutes sortes. Leur intégrité, leur austérité et leur profond savoir, unis à une ascendance illustre, leur promettaient une position exceptionnellement prépondérante en Islam ; ils n'en voulurent rien savoir.

« Ce qui a établi la légende de leur fanatisme, c'est une *fatwâ* restée célèbre, laquelle, disait-on, eut pour conséquence la révolte d'Arâbi Pacha en 1882 ».

(Ici Abdul-Hâdi examine ce qu'est une *fatwâ* au point de vue juridique, et pourquoi une telle décision de jurisconsulte donnée dans l'exercice régulier de la fonction de *muftî* ne pourrait jamais attirer contre celui-ci des sanctions du pouvoir politique).

« A la suite des événements de 1882, les deux Cheikhs Elish, le père et le fils, furent jetés en prison et condamnés à mort. Le père mourut en prison ; le fils fut gracié et exilé...[20]

« La mauvaise fortune poursuivit le Cheikh jusque dans l'exil. Sa notoriété, sa naissance, son intégrité même, le rendaient suspect ; et sous la sotte accusation d'aspirer au Califat universel du monde musulman, pour son propre

20. Nous devons préciser les dates, car, plus loin, l'exposé d'Abdul-Hâdi est tel qu'il risque de produire des confusions d'ordre chronologique : la mort du père et le départ en exil du fils ont dû avoir lieu en 1882-1883 comme il résulte de certaines coïncidences historiques que nous relèverons plus loin.

compte ou pour celui du Sultan du Maroc, il fut de nouveau mis en prison, cette fois sur l'ordre d'un prince musulman.

« Pendant deux ans, il resta dans une cellule immonde où toute chose était pourriture et où l'eau menaçait de faire irruption. Pour l'épouvanter, on fit tuer devant lui des condamnés. Finalement, il eut sa grâce, et on lui concéda un exil honorable à Rhodes [21].

« Il avait séjourné encore à Damas, où le célèbre adversaire des Français en Algérie, l'Emir Abd El-Kader, devint son ami et condisciple dans le même enseignement spirituel [22]. Lorsque l'Emir mourut [23], le Cheikh lui fit les derniers offices et l'enterra à Sâlihiyyé, à côté de la tombe même du Grand Maître, le Cheikh Muhy-d-Din Ibn Arabi.

« Amnistié par la reine Victoria [24], le Cheikh rentra pour s'établir au Caire. De là, il irradie son influence bénéfique dans le monde musulman non seulement comme sommité scientifique, mais encore comme chef suprême de beaucoup de congrégations religieuses. Comme toujours, il se maintient — et les siens avec lui — loin et au-dessus des petites intrigues du jour, de la corruption et des cupidités qui allèchent l'âme. Chaque fois que vous rencontrez en Orient un homme supérieur par le caractère et le savoir, vous pouvez être sûr de vous trouver en présence d'un « châdhilite ». Maintenant, c'est surtout par la vertu de la rectitude et de la haute spiritualité du Cheikh Elish que cette admirable congrégation maintient les sublimes traditions de son fondateur, le Très-Heureux Abû-l-Hasan ach-Châdhili, à travers la contamination générale ».

---

21. Ces événements se placent naturellement après 1883, mais il ne nous est pas possible d'avoir pour le moment d'autres précisions, sauf une date *ad quem* qui coïncide avec le début de ce siècle, quand, comme on le verra, l'exil du Cheikh Elish avait sûrement pris fin.

22. Il s'agit de l'enseignement du Cheikh al-Akbar à l'étude duquel s'était appliqué particulièrement Abd El-Kader dans la dernière partie de sa vie. L'Emir avait financé la première édition imprimée de l'œuvre maîtresse du Cheikh al-Akbar les *Futûhât al-Makkiyya* dont l'étendue est d'environ 2 500 pages.

23. Ce fut en 1883, date qui nous permet de rétablir quelque peu la chronologie des événements dont parle Abdul-Hâdi.

24. Le fait devait être antérieur à 1901, date de la mort de la reine Victoria. L'amnistie anglaise porte sur l'exil qui commence après le premier emprisonnement ; entre temps, le Cheikh avait subi le deuxième emprisonnement par l'acte « d'un prince musulman », et obtenu la grâce de ce côté-là mais il était resté toujours exilé d'Egypte.

Dans le n° 2, que nous ne possédons pas, la revue avait publié l'article du Cheikh Elish sur le Cheikh al-Akbar. Une traduction italienne en fut donnée dans le n° 5-8 (sept.-déc. 1907). Le titre en est : « Le Prince de la Religion, le Grand Pôle Spirituel, l'Etoile brillante dans tous les siècles ».

A l'occasion, la rédaction disait :

« Le vénérable Cheikh Elish, qui est pour ainsi dire le descendant spirituel d'Ibn Arabî, s'étant beaucoup intéressé à nos traductions et études du grand maître du Soufisme, nous a promis sa précieuse collaboration. La suivante est la traduction de son premier article qui est basé à son tour sur l'autorité du célèbre Imâm ach-Cha'râni dont les jugements font loi en matière d'orthodoxie et hétérodoxie, lui-même ayant été un des plus grands Soufis de l'Islam et un docteur profond en matière de tradition et de loi sacrée : son excellent livre *El-Mîzân* (La Balance) dont nous avons déjà parlé, est le plus beau livre qui existe dans le domaine de la jurisprudence comparée ».

L'article du Cheikh Elish est une courte présentation de la figure du Cheikh al-Akbar. Quelques notes, probablement de la main d'Abdul-Hâdi, accompagnent cette traduction. Dans un passage où l'article de Cheikh Elish dit que le Cheikh al-Akbar était porté dans toutes ses activités par l'Esprit-Saint, une note du traducteur dit : « Les Soufis, parvenus à certains degrés, reçoivent du monde spirituel supérieur des ordres directs auxquels ils obéissent et qui déterminent leurs actes, gestes et paroles. Le Cheikh Elish est danc ce cas ». Plus loin, l'article rappelle l'orthodoxie éminente du Cheikh al-Akbar : « Il s'attacha fortement à la Révélation divine et à la tradition prophétique et disait : « Celui qui repousse un seul instant la balance de la Loi sacrée périra ». Le Cheikh Majd ad-Dîn al-Fîrûzabâdi, l'auteur du grand Trésor de la langue arabe intitulé le *Qâmûs* (l'Océan), a écrit : « Plus d'un a encore dit que nul soufi n'a été aussi savant en ésotérisme et exotérisme que le Cheikh (al- Abkar) Muhy-d-Dîn. C'est pourquoi son orthodoxie est aussi pure et grande que celle de n'importe quel théologien de n'importe quelle religion ». A cet endroit, une note du traducteur dit : « Ici, nous nous permettons de réclamer l'attention du lecteur sur le fait qu'un des plus célèbres hommes de science parla spontanément, sans être réfuté, de l'orthodoxie de plusieurs religions à la fois ».

La traduction s'arrête après deux pages avec l'explication suivante donnée par la revue : « La fin de cet article du Cheikh Elish se réfère à l'œuvre de notre collaborateur Abdul-Hâdi qui

nous a prié de n'en pas reproduire la traduction parce que, dit-il, cette partie contient des termes trop élogieux pour lui. Le Cheikh Elish le remercie pour le service qu'il rend à la civilisation en faisant connaître et comprendre aux hommes de nos jours un esprit aussi superbe que celui de Muhy-d-Dîn ; il l'exhorte à continuer ses études, sans se préoccuper de la haine que son œuvre islamophile peut susciter parmi certains groupes de soi-disant musulmans ».

Les conseils spirituels du Cheikh Elîsh étaient suivis de près par le groupe d'études qui se formait autour de la revue. Dans le n° 3-4 qui suivait la publication en arabe de l'article du Cheikh, une notice faisait savoir qu'il venait de se constituer « en Italie et en Orient une société pour l'étude d'Ibn Arabî » (le Cheikh al-Akbar). La nouvelle société avait pris le nom d'« Akbariyyah » [25] et se proposait :

1. « D'approfondir et de diffuser les enseignements aussi bien exotériques qu'ésotériques du Maître, par des éditions, traductions et commentaires des œuvres de celui-ci et de ses disciples, comme aussi par des conférences et des réunions.

2. « De réunir autant qu'il sera possible et convenable, tous les amis et les disciples du Grand Maître, pour former de cette façon, sinon un lien de fraternité, du moins un rapprochement basé sur la solidarité intellectuelle entre les deux élites d'Orient et d'Occident.

3. « D'aider matériellement et moralement tous ceux qui représentent la tradition « mohiyyiddinienne » [26], surtout ceux qui par la parole et les actes œuvreront pour sa diffusion et son développement.

« Le travail de la société s'étendra encore à l'étude d'autres Maîtres du mysticisme oriental, comme par exemple Jalâl ad-Dîn ar-Rûmi, mais le sujet principal restera, bien entendu, Ibn Arabî.

« La société ne s'occupera absolument pas de questions politiques, quelles qu'elles soient, et ne sortira pas de la

---

25. Ce nom est naturellement dérivé de celui du Cheikh al-Akbar. Le même nom est porté dans l'Inde par une *tarîqa* qui remonte au Cheikh al-Akbar et avec laquelle Abdul-Hâdi a eu des rapports directs. Il est à peine besoin de préciser qu'il n'y a toutefois entre la « société » dont il est question et la dite *tarîqa* qu'une relation purement emblématique, les deux choses étant de nature différente.

26. Terme dérivé du surnom « *Muhy-d-Dîn* » = le Vivificateur de la Religion » que porte en outre le Cheikh al-Akbar Ibn Arabî.

recherche philosophique, religieuse ou théosophique sur laquelle elle se base ».

Simultanément la revue développait ses études de *Taṣawwuf*, tant dans la partie arabe que dans la partie italienne. Abdul-Hâdi commençait en outre l'édition de certains inédits du Cheikh al-Akbar, dont certains n'ont jamais été connus des Orientalistes et qui le sont restés jusqu'ici. Dans une notice il disait : « Ayant eu la chance de trouver une vingtaine d'œuvres inédites d'Ibn Arabî, manuscrits rares et précieux, pendant tout ce temps nous ne fûmes occupés que de les analyser ».

Malheureusement des réactions des milieux modernistes ont abouti finalement à l'interdiction de la revue et à l'interruption des études commencées en Egypte. Il est possible que le n° 5-8 qui est de septembre-décembre 1907 soit un des derniers, sinon le dernier même.

Dans ces quelques éléments documentaires, qui ne sont certainement pas tous ceux qu'on pourrait trouver, nous constatons qu'il est question, chez le Cheikh Elish et ses compagnons, de concordance doctrinale entre l'Islam d'un côté et le Christianisme et la Maçonnerie de l'autre, de la nécessité d'une revivification des réalités traditionnelles — tout d'abord, dans l'ordre intellectuel et initiatique —, d'un essai d'établir un trait d'union spirituelle entre Orient et Occident, et de la notion d'une élite à laquelle revient cette fonction, enfin du rôle de l'intellectualité islamique et surtout de l'enseignement du Cheikh al-Akbar dans ce travail. Les lecteurs de René Guénon y reconnaitront facilement certaines thèses fondamentales de son œuvre qui apparaîtra ainsi encore une fois, non pas comme la création d'une individualité originale et d'une pensée syncrétiste, mais comme le développement d'une idée providentielle dont les organes d'expression et d'application furent multiples et le seront certainement encore jusqu'à ce que la finalité prévue soit atteinte dans la mesure où elle doit l'être.

Après ce début en terre d'Islam, Abdul-Hâdi arrivait finalement en France où il rencontra René Guénon qui à la même époque éditait « La Gnose ». C'est là que reprit, en 1910, l'activité d'Abdul-Hâdi par des études et surtout des traductions qui s'étendirent jusqu'à la cessation de cette revue avec le dernier n° de février 1912, époque à laquelle se situe le rattachement de René Guénon à l'Islam et son initiation au *Taṣawwuf*. Du côté italien, il semble qu'il n'y eut pas à l'époque

de conséquences dans l'ordre des études traditionnelles. La guerre de 1914 suspendit même en France toute activité. Abdul-Hâdi étant mort en 1917 à Barcelone, René Guénon resta seul en Europe à continuer et développer dans une perspective totalement universelle l'œuvre esquissée initialement par les « Akbariyyah », jusqu'à ce que ses écrits aient suscité d'autres intellectuels dont les plus importants se groupèrent progressivement autour du « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Peu avant, par un mouvement significatif quant aux positions extérieures, Guénon est allé se fixer en Egypte où le Cheikh Elîsh venait de mourir, et c'est de là qu'il exerça sa plus importante activité pendant plus d'une vingtaine d'années : livres, articles et correspondance.

L'idée traditionnelle telle qu'on la connait de nos jours en Occident à la suite de l'œuvre de René Guénon, a ainsi historiquement une sûre origine islamique et akbarienne. Cette origine immédiate et particulière n'exclut point qu'elle en ait une autre plus généralement orientale, car l'unité de direction de tout l'ordre traditionnel comporte la participation de facteurs multiples et divers, agissant tous dans une parfaite cohérence et harmonie. L'Islam lui-même apparait dans l'œuvre de René Guénon par ce qu'il y a en lui de plus essentiel et transcendant, et donc de plus universellement traditionnel. Aussi la première intention, qui est aussi la majeure, de cette œuvre, est, à la faveur d'une reprise de conscience des vérités les plus universelles et les plus permanentes, de rappeler l'Occident à sa propre tradition. Les autres conséquences possibles, quel que soit leur degré de probabilité cyclique, ne viennent logiquement qu'à titre subsidiaire.

Il était dans l'économie la plus normale des choses que, à l'égard de l'Occident moderne, la fonction intellectuelle de la doctrine traditionnelle prenne son appui immédiat dans l'Islam, car celui-ci est l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident, et par cela il est solidaire, même sur le plan extérieur, de tout l'ordre traditionnel terrestre. C'est cela même qui répond à la question qui concernait le rapport entre la position personnelle islamique de René Guénon et sa fonction doctrinale générale.

D'autre part, nous avons trouvé que le sens de son œuvre et les lignes générales de son travail on été énoncés par son maître le Cheikh Elîsh, qui fut à notre époque une autorité par excellence de l'orthodoxie islamique sous tous les rapports. Ce

Cheikh représentait en même temps l'héritage intellectuel du Cheikh al-Akbar Muhy-d-Dîn Ibn Arabî, l'autorité par excellence du *Taṣawwuf* et de la doctrine islamique. Cela répond à l'autre question relative à l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon. Les critères profonds de l'orthodoxie, comme nous l'avons dit, se trouvent dans l'intelligibilité métaphysique de la doctrine, mais, étant données des incompréhensions comme celles que nous avons mentionnées au début, il est tout de même d'une certaine importance de constater aussi que la procession apparente de l'enseignement de René Guénon et de sa fonction s'inscrit en même temps dans une lignée d'autorités dont le caractère manifeste est l'orthodoxie la plus pure et l'intellectualité la plus universelle.

II

L'ŒUVRE DE GUÉNON EN ORIENT *

Nous sommes au courant depuis plusieurs années des progrès que fait la connaissance de l'œuvre de René Guénon dans les milieux intellectuels, et plus spécialement universitaires, du monde indo-pakistanais [1]. Il est temps, pensons-nous, de prendre acte à ce sujet, dans une chronique, de quelques faits caractéristiques.

M. Mohammad Hassan Askari, Professeur de littérature anglaise à Islamic College (Université de Karachi), qui, dans les années précédentes, a publié en anglais un article sur Guénon et sa vie, vient de rédiger en ourdou (langue officielle du Pakistan) deux brochures :

1. Un répertoire d'environ 200 erreurs que commettent les gens d'esprit moderne à l'égard des doctrines et des réalités traditionnelles ;

2. Une courte histoire du développement de la mentalité moderne.

---

* [Publié dans *E.T.*, janv.-fév. 1969.]

1. Notons aussi, puisque l'occasion se présente, que, pour ce qui est du milieu intellectuel égyptien, on tient également quelques faits du même ordre. Le Dr. Abdel Halîm Mahmûd, Professeur à *'Ulûm ad-Dîn* de l'Université Al-Azhar (Le Caire) a publié, il y a déjà une dizaine d'années environ, une brochure sur Guénon en arabe (portant en annexe des fragments traduits des œuvres du maître) intitulée : *Al-Faylasûf al-muslim René Guénon aw 'Abd al-Wâhid Yahyâ*. L'ouvrage (qui s'appuie, pour la partie de biographie intellectuelle, sur nos articles de 1951 et 1953 [forme ici le Ch. I] concernant Guénon) est dédié au Cheikh Mohammad al-Mahdi Mahmûd, Professeur à Al-Azhar. [Ce texte a été repris dans la seconde partie du livre : « *Al-Madrasa ash-Shâdhiliyya al-hadîtha wa imâmuhâ Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî* » (Le Caire,

L'auteur a présenté l'année dernière ces travaux au Muftî Mohammad Chafî', Recteur de la *Dâru-l-'Ulûm* de Karachi qui, les trouvant fort bien venus, en a inscrit l'étude dans le programme de l'année universitaire 1968-1969. Pendant les trois mois du dernier automne, le Prof. Mohammad Taqî (le propre fils du Recteur) qui avait reçu la charge de ce développement, a pris les textes respectifs comme base d'un cours, très suivi du reste, qui se continue en 1969. On rapporte de l'enseignement dispensé ainsi la phrase suivante : « L'analyse faite par Guénon montre qu'il est ferme dans la voie du Prophète et de ses compagnons » ; ceci signifie, en outre, pour nous que le climat spirituel de ces régions asiatiques est beaucoup plus ouvert aux conceptions universalistes de la tradition qu'on ne l'aurait pensé. — En outre, l'altération produite par l'esprit moderne y est d'ailleurs beaucoup moins profonde que ne le croient les Occidentaux, même de mentalité traditionnelle, qui se laissent trop facilement impressionner par les dégradations extérieures du décor et du style social [2]. — M. Askarî nous informe en même temps que, dans l'Inde même, les jeunes Musulmans s'intéressent de plus en plus aux idées traditionnelles dans leur élaboration guénonienne.

Pour mieux se rendre compte des particularités favorables que présente la région traditionnelle respective (laquelle correspond à la notion géographique de « sous-continent asiatique ») nous citerons quelques passages (rajustés seulement au point de vue verbal) de la correspondance antérieure avec M. Askarî qui, en envisageant de traduire en ourdou plusieurs de nos propres articles, nous disait ceci à propos de celui intitulé « L'Islam et la fonction de René Guénon » :

1968), et s'intitule désormais : « *Al-'Arif bi-Llâh (Le Connaissant par Allâh) ash-Shaykh 'Abd al-Wâhid Yahyâ* ».

Le Dr. Abdel Halim, auteur de travaux en arabe sur le Soufisme, est connu en France par son travail sur Al-Mohâsibi (Geuthner, 1940). [Le Dr. est décédé en octobre 1978.]

En outre, pour ce qui est du côté égyptien, nous sommes au courant d'une thèse sur René Guénon et l'Islam que devait soutenir en Sorbonne un étudiant du Caire.

2. En Afrique du Nord même, où cependant la présence occidentale a été longue et directe, et où la déchéance traditionnelle devrait être donc la plus accentuée, nous connaissons, par notre propre expérience — et ceci pas seulement dans le monde, naturellement restreint, de l'ordre contemplatif proprement dit — toute une humanité qui continue sa vie imperturbablement millénaire de fidélité spirituelle dont, fort heureusement, on ne fait aucun cas.

« Dans ce dernier article vous examinez la question de l'introduction des ouvrages de Guénon dans un milieu islamique. J'ai certaines choses à dire sur ce point.

« Je ne connais pas l'atmosphère intellectuelle existant dans les autres pays islamiques. Mais quant aux Musulmans du Pakistan et de l'Inde, la situation est un peu différente. Tout d'abord il est important de réaliser que nous n'avons jamais insisté sur la division entre *Shariat* et *Tarîqat* [3], mais sur leur harmonie. Chez nous les plus grands maîtres ésotériques ont toujours été en même temps des maîtres de l'exotérisme ; tel est le cas, par exemple, du Cheikh Ahmed Sirhindi, du Shâh Waliyullâh ad-Dihlawî, ainsi que de ses trois fils Shâh Abdu-l-Azîz, Shâh Abdu-l-Qâdir, Shâh Rafîu' d-dîn, et enfin le cas de Shâh Ashraf Alî qui est le plus grand maître ésotérique et exotérique du 20e siècle. Ainsi, il n'est nullement choquant pour nous quand Guénon considère les choses d'un point de vue ésotérique.

« Quant à la question de la présentation de l'œuvre de Guénon dans un milieu islamique, vous dites, page 16 : « Mais ces avantages d'intelligibilité ne valant que pour une élite, sa synthèse doctrinale ne saurait être portée d'emblée dans une langue de civilisation à base religieuse, où la présence d'un enseignement dogmatique officiel et la foi aux formes particulières de la révélation sont des éléments constitutifs de la tradition ». Et à la page 17 : « Une présentation éventuelle de l'œuvre de René Guénon dans un milieu traditionnel islamique devrait par conséquent se faire avec une référence compétente aux doctrines ésotériques et métaphysiques de l'Islam, tout en tenant compte de ce qu'il y a d'inévitablement délicat pour une exposition des doctrines ésotériques de l'Islam, même devant un public qui ne saurait être considéré dans son ensemble comme capable de comprendre les choses de cet ordre. » Et plus explicitement sur la page 24 vous mentionnez les « conceptions purement intellectuelles qui caractérisent la synthèse doctrinale de René Guénon et qui auraient besoin d'une présentation et d'une justification plus particulière dans un milieu de civilisation islamique ». Je pense que l'attitude intellectuelle et métaphysique de Guénon ne sera pas gênante pour nos lecteurs.

Pendant cinq ou six siècles nous avons eu des ouvrages

3. Nous reproduisons les termes avec leur prononciation locale.

innombrables qui se sont placés dans la même attitude et du même point de vue. Nous ne pouvons oublier le rôle qu'a joué la *Dâru-l-'Ulûm* à Deobend pendant les derniers cent ans. Shâh Ashraf Alî qui avait une connexion intime avec cette « Maison des Sciences (au sens traditionnel du mot) » a expressément déclaré que de nos jours le *sulûk 'ishqî* [marche initiatique basée principalement sur la vertu du désir spirituel] avait perdu une grande part de sa validité, et était devenu même dangereux : lui-même conseillait à ses disciples l'adoption du *sulûk 'ilmî* [marche initiatique basée principalement sur la compréhension doctrinale.] [4].

Sur la page 28, vous envisagez la question des autorités exotériques devant les écrits de Guénon. S'il fallait trouver une « justification » dans cet ordre, je pense qu'elle peut venir aisément de nos maîtres. Pour mon propre bénéfice, j'ai souvent relevé dans les ouvrages de ceux-ci des constatations confirmant ce que disait Guénon ; il est dommage que je n'ai pas pris de notes à cet égard.

Sur la page 29, vous parlez d'hostilités rencontrée par le Cheikh al-Akbar dans les milieux exotéristes. Ce n'est pas le cas chez nous. Certes il y a eu des objections — les plus remarquables venant d'ailleurs, non du côté exotérique, mais du grand maître ésotérique Cheikh Ahmed Sirhindî. Et la défense du Cheikh al-Akbar est venue non seulement du côté ésotérique, mais aussi du côté « exotérique » : une des meilleures de ces défenses est en effet venue de Shâh Ashraf Alî qui occupait incontestablement la fonction d'autorité exotérique [tout en étant, bien entendu, un maître ésotérique également]. Il a consacré deux petits ouvrages à ce sujet. Ainsi, nous n'avons jamais manqué de respect et de révérence pour le Cheikh al-Akbar. Ses *Futûhât Makkiyya* sont souvent citées comme autorité dans les ouvrages exotériques qu'on publie de nos jours. C'est le cas spécialement des gens appartenant à la *Dâru-l-'Ulûm* de Deobend qui sont connus pour leur orthodoxie exotérique et pour leur sévérité à cet égard.

---

4. La marche initiatique basée sur la vertu du pur désir de la Réalité exige des êtres humains qualifiés qui non seulement ont été préservés intacts quant à leur substance spirituelle intime, mais aussi dont la forme mentale n'a pas été faussée par une éducation moderne, fût-elle quasiment traditionnelle. La marche initiatique basée sur la compréhension doctrinale comporte une formation théorique qui développe les certitudes principielles et la saisie intellective. [Ces deux passages entre crochets sont de Michel Vâlsan.]

Notre milieu n'est pas hostile à la conception de la *Waḥdatu-l-wujûd*[5]. La plupart des gens restent silencieux sur cette question. Mais c'est le thème central de notre poésie traditionnelle en ourdou ou en dialectes comme le punjabi, le sindhi et le pushtu. Les habitants de nos villages chantent la *Waḥdatu-l-wujûd* toutes les nuits.

Quant à ce que vous dites sur la question de l'universalité traditionnelle, page 31, et sur l'usage par Guénon de termes et concepts hindous, permettez-moi de faire quelques précisions :

a) Au 17ᵉ siècle, le prince Dârâ Shikûh, fils de l'Empereur Shâh Djahân a déjà préparé une correspondance entre les termes ésotériques hindous et les termes islamiques. C'est un petit livre nommé *Majma'u-l-Baḥrayn* (= La Réunion des deux Mers)[6] ; la traduction en ourdou est accessible même aujourd'hui pour un demi-franc.

b) Le Cheikh Ahmed Sirhindî lui-même a reconnu la validité des doctrines védiques. Ce dont il doute ce sont les possibilités de réalisation offertes par l'Hindouisme actuel.

c) Shâh Waliyullâh ad-Dihlawî a écrit sur les doctrines védiques dans son ouvrage *Lamaḥât* que je vous ai déjà envoyé.

d) Le document le plus explicite sur cette question est une lettre par Hazrat Maz'har Djâni Djânân contemporain et ami de Shâh ad-Dihlawî (18ᵉ siècle) qui appartenait à l'ordre des *Mujaddidiyya Naqshabandiyya* et qui était reconnu par Shâh ad-Dihlawî comme un saint plus grand que lui-même, et qui était aussi le Cheikh du Qâdi Thanâu-Llâh (tous ces maîtres, étant d'une orthodoxie incontestable). Cette autorité admet la vérité des doctrines védiques, mais a des réserves quant à la validité actuelle de la tradition hindoue.

e) Un autre saint du 18ᵉ siècle, Shâh Kâzim Qalandar a écrit des poésies sur le thème de la *Waḥdatu-l-wujûd* en employant des termes et des symboles hindous. Il n'est pas le seul à l'avoir fait. Mais je mentionne son nom parce que ses poésies ont été publiées avec un commentaire détaillé. Pareille chose à dire des poésies de son fils Shâh Turâb Alî Qalandar du 19ᵉ siècle. »

Nous arrêtons là cette fois-ci les citations de la riche et pittoresque fresque intellectuelle que nous a value ces dernières

---

5. La doctrine de l'« Unicité de l'Existence ».

6. Le terme est dérivé du Coran *18*, 60, où il désigne le lieu de la rencontre de Moïse et d'Al-Khadir. Dans le titre du livre de Dârâ Shikûh il s'applique aux deux traditions : l'Islam et l'Hindouisme.

années notre correspondance avec le Prof. Askarî. Mais nous y reviendrons prochainement encore à propos de René Guénon.

ADDENDUM DE L'EDITEUR

Dans le numéro de mai-août 1970 des *Etudes Traditionnelles*, Michel Vâlsan a présenté et publié une lettre du Prof. Askarî, sous le titre : « *Tradition et modernisme dans le monde indo-pakistanais* ». Nous renvoyons le lecteur à cet article.

Remarquons que le Prof. Askari, dans le dernier paragraphe de sa lettre, écrivait :

« Je me remémore ce que le grand maître soufi du XXe siècle, Mawlana Ashraf Alî Thanvi a dit à ses disciples un jour de 1930 environ : « Telles que je vois les choses, les défenseurs de l'Islam viendront maintenant d'Europe »[1]. C'était exactement l'époque à laquelle l'œuvre de Guénon prenait une forme plus complète et qu'il abordait les études sur le *Taṣawwuf*[2]. Et je crois fermement que Guénon est le guide intellectuel dont les Musulmans ont spécialement besoin aujourd'hui pour faire face aux tentations et aux provocations de la civilisation moderne, de même que les hommes appartenant à toutes les traditions. »

---

1. Les paroles de Mawlana Ashraf Alî Thanvî ne manquent pas d'une certaine concordance avec les initiatives connues, prises précédemment par le groupe d'Abdûl-Hâdi Aguéli avec la bénédiction du Cheikh Abder-Rahmân Elish el-Kebir.

2. Précisons à cette occasion que Guénon, qui avait été rattaché à la voie ésotérique de l'Islam depuis 1912, s'était aussitôt occupé sérieusement du projet de la Mosquée de Paris, mais « les choses n'ont malheureusement pas abouti avant la guerre » (de 1914). En outre « il devait y avoir une Université islamique... ». Après la guerre, avec l'arrivée de certains personnages, tout dévia et il se désinteressa de ces projets. — On peut remarquer, d'après ce que nous signalons dans ces deux dernières notes, que la position islamique de René Guénon apparaît tout autre qu'un fait personnel privé et sans signification quant à l'orientation intégrale de son œuvre même et de son influence.

[Ces deux notes sont de Michel Vâlsan. Le Professeur Muhammad Hassan Askarî est décédé en 1978.]

III

SUR LE CHEIKH AL-'ALÂWÎ (1869-1934) *

L'ouvrage de M. Martin Lings paru récemment en traduction française, *Un Saint Musulman du vingtième siècle : Le Cheikh al-'Alâwî* [1], a déjà fait l'objet d'un compte rendu dans les *Etudes Traditionnelles* lors de la publication de son édition originale anglaise [2]. Nous profitons de la nouvelle occasion pour faire remarquer un point particulier des données biographiques rapportées dans ce livre, qui, corroboré par d'autres éléments documentaires et éclairé par des notions doctrinales du *Taṣawwuf*, peut montrer un aspect non-relevé jusqu'ici de la figure de ce maître spirituel de notre époque et de sa fonction spirituelle.

Tout d'abord, dans le texte des souvenirs du Dr. Marcel Carret que M. Lings a inclus dans le chapitre I de son livre, l'utilisant ainsi comme entrée en matière [3], on trouve parmi les notations initiales une qui concerne l'impression que fit le

---

* [Publié dans *E.T.*, janv.-fév. 1968.]

1. Villain et Belhomme — Editions Traditionnelles, 1967.

2. Voir le numéro de janvier-février 1962, p. 46.

[Le titre de ce livre, pour la seconde édition anglaise, datée de 1971, est : *A Sufi saint of the 20 th. century. Shaykh Ahmad al-'Alâwî, his spitirual heritage and legacy.*]

3. Le Dr. Carret avait rédigé son texte, daté « Tanger, mai 1942 », sur la demande d'un *faqîr* alaouite d'origine occidentale qui n'avait pas connu le Cheikh Al-'Alâwî et qui avait été rattaché à la voie du *Taṣawwuf* après la mort du Cheikh par un de ses anciens *muqaddams* du Maroc vivant lui-même à Tanger à l'époque. Ce texte eut sa première édition française dans une brochure de 30 pages publiée à Mostaganem en 1947 sous le titre : « Le Cheikh El-Alaoui (Souvenirs) ».

Cheikh Al-'Alâwî au médecin français lorsque celui-ci lui rendit visite pour la première fois à la *zâwiya* de Mostaganem : « Ce qui me frappa de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile de très fin tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourrait pour renforcer encore cette ressemblance. L'idée me vint à l'esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu'il habitait chez Marthe et Marie » (p. 17)[4]. Plus loin dans son texte reproduit (p. 21), le Dr. Carret, en parlant encore du Cheikh Al-'Alâwî, emploie les termes « cette figure de Christ ». Beaucoup de lecteurs penseront qu'il y a là, surtout chez un Européen moderne qui n'aurait pas trop le souci, ni les moyens de nuancer sa sensibilité, une référence sommaire à une notion commune de sainteté dans le monde occidental, appuyée sur une analogie d'ordre esthétique. Nous avons quelques raisons de ne pas penser ainsi, et plusieurs autres considérations peuvent entrer en ligne de compte pour expliquer, dans une certaine mesure tout au moins, la « ressemblance » relevée dans le récit du médecin qui, à notre avis, est plutôt la traduction d'un élément plus subtil que l'apparence physique.

Lors des événements qui suivirent la mort du Cheikh Al-Bûzidî qui n'avait pas voulu désigner lui-même son successeur, laissant expressément la chose à la décision divine, et lorsque le groupe des affiliés de la *zâwiya* de Mostaganem avec leurs *muqaddams* se demandaient qui devaient-ils reconnaître comme nouveau chef local avant tout, beaucoup de membres de la confrérie eurent des songes spirituels dont il résultait que le successeur au *maqâm* du Cheikh Al-Bûzidî était le Cheikh Al-'Alâwî. Le Cheikh Sidi Adda Ben Tunes, dans son livre *Ar-Rawḍat as-saniyya* (Mostaganem, 1354 H. = 1936), dit que ces « visions » furent très nombreuses : il en retient déjà une soixantaine ; M. Lings en a traduit (pp. 76-80) six, dont une du Cheikh 'Alâwî lui-même. Or, à part ces dernières, il y a parmi les visions rapportées dans l'ouvrage arabe quelques autres qui présentent un caractère tellement particulier et significatif à

4. A retenir aussi, à ce propos, la notation finale sur cette première rencontre : « Je me retirai discrètement, dit le Dr. Carret, emportant une impression qui à plus de vingt ans d'intervalle, est restée aussi nettement gravée dans ma mémoire que si ces événements dataient à peine d'hier. » (*ibid.*, p. 20).

un égard qui nous intéresse ici qu'il serait vraiment regrettable de ne pas les relever en cette circonstance. Nous traduisons les passages respectifs :

« Une de ces visions fut celle dont informa le Cheikh Sîdî Abdu-r-Rahmân Bû'azîz le chef de la *zâwiya* du pays al-Jaâfirah en disant : « Un des *fuqarâ'* nous a raconté qu'il a vu la lune fendue en deux moitiés et qu'une planche *(lawḥa)* suspendue à des chaînes en descendit qui ne cessa de s'approcher de la terre jusqu'à ce qu'il ne restât que peu d'écart. Or voilà qu'apparut au haut de cette planche de Maître Al-'Alâwî — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — et avec lui Sayyidunâ Aïssâ (notre seigneur Jésus) — sur lui la Paix ! — Un héraut se dressa et cria : « Qui veut voir Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! — avec le Maître suprême ? Les voici qui sont descendus du ciel ! Empressez-vous donc ! » La terre fut alors secouée violemment avec ses êtres, et toutes les créatures se rassemblèrent et demandèrent de monter avec le Maître sur cette planche. Il leur répondit : « Restez en attente ! Nous reviendrons chez vous ! » (p. 138).

Une autre vision dont informa le Cheikh Al-Hassan ben Abdel-Azîz at-Tilimsânî est la suivante : « Je me suis vu moi-même au milieu de la vallée de la ville de Tlemcen, qui était remplie d'une immense foule d'hommes ; ceux-ci attendaient la Descente *(Nuzûl)* d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix ! — du ciel [5]. Or voici qu'un homme en descendit effectivement, et on en disait : "C'est lui Aïssâ !". Or quand mon regard tomba sur lui je trouvai que c'était Sidi Ahmed ben Alioua (= Al-'Alâwî) — qu'Allâh soit satisfait de lui ! » (p. 135).

« La vision dont informa le Chérif vénéré, le saint d'Allâh Sidî Mohammed ben at-Tayyib ben Mûlay al-'Arabî ad-Darqâwî — qu'Allâh nous fasse bénéficier de ses bénédictions ! — est celle-ci : « Je vis un groupe d'hommes qui informaient de la Descente d'Aïssâ — sur lui la Paix ! — et qui affirmaient qu'il est descendu et qu'il avait dans sa main un sabre de bois avec lequel il frappait la pierre et celle-ci se transformait en homme véritable *(rajul)*, et frappait la bête et celle-ci devenait être humain *(insân)*. Or je connaissais cet homme descendu du ciel et j'étais en relations épistolaires avec lui, il m'écrivait et je lui écrivais. Je me préparai donc à le rencontrer, et lorsque je le

---

5. La « Descente » de Sayyidûnâ Aïssâ réfère symboliquement à la deuxième venue du Christ qui est liée dans l'enseignement islamique aux événements de la fin des temps.

trouvai je constatais que c'était le Cheikh Sidi Ahmed Al-'Alâwî — qu'Allâh soit satisfait de lui ! — sauf qu'il avait l'aspect d'un médecin qui traitait les malades et qui était aidé par plus de soixante hommes. » (p. 137).

A part ces visions en songe nous en citerons une autre qui semble avoir procédé de l'état de veille, mais qui a dû se transférer entre veille et songe (en ce dernier cas il s'agirait plus exactement d'une *wâqi'a*, "événement") :

« Ce dont a informé le fidèle en amour, l'être au fond pur, Sidi Ahmed Hâji at-Tilimsânî en disant : « Pendant que je vaquais à l'invocation suprême *(adh-dhikr al-a'zam)*[6], je vis les lettres du Nom de la Majesté divine *(Ism al-Jalâla)* remplir l'univers entier. Or, de ces lettres, je vis se constituer ensuite la personne du Prophète — qu'Allâh lui accorde grâces unitives et grâces pacifiques ! — sous une forme lumineuse. Puis les mêmes lettres se manifestèrent sous une autre forme, dans laquelle je perçus la figure du Cheikh Sidi Ahmed ben Alioua, sur le corps duquel était inscrit : Muṣṭafâ Ahmed ben Alioua, après quoi, j'entendis une voix crier : "Témoins ! Observateurs !" *(Shuhadâ' ! Ruqabâ' !)*. Ensuite ces lettres (du nom divin « Allâh ») se révélèrent une troisième fois, et ce fut sous la forme du Cheikh dont la tête portait une couronne. Pendant que nous restions ainsi, voici qu'un oiseau descendit sur sa tête et me parla : "Regarde, c'est le *maqâm* (station spirituelle) d'Aïssâ (Jésus) — sur lui la Paix !"

Une dizaine d'autres des « visions » rapportées dans le livre du Cheikh Adda montrent une relation explicite et directe du Cheikh Al-'Alâwî avec le prophète Muhammad ce qui, en pareille matière est, pourrait-on dire, chose parfaitement normale ; une de celles-ci, rapportée de la part du Cheikh Al-'Alâwî lui-même, se trouve citée dans le livre de M. Lings. Mais celles dont nous venons de donner la traduction et qui mentionnent chacune une relation particulière du Cheikh Al-'Alâwî avec « Sayidunâ Aïssâ » et plus précisément avec sa « station spirituelle » *(maqâm)* en Islam, constituent un phénomène fort peu commun et que l'on n'a pas encore expliqué, à notre connaissance tout au moins : en tout cas, le Cheikh Adda, dans le volume que nous citons n'en donne aucun commentaire, et M. Lings de son côté n'en fait aucune mention. Pour

---

6. Il s'agit du *dhikr* fait avec le nom « Allâh » qualifié couramment comme « le Nom de la Majesté divine », expression qui se trouve du reste dans la suite immédiate de la phrase.

nous, ce groupe particulier de « visions » est significatif non seulement du cas spirituel personnel du Cheikh Al-'Alâwî, mais encore de sa fonction initiatique. Plus exactement nous avons là, tout d'abord, un exemple illustratif de ces types initiatiques qui existent en formule muhammadienne et dont parle Ibn Arabî dans ses *Futûhât*, ainsi que nous l'avons déjà signalé en d'autres occasions [7]. Nous préciserons ici encore que la forme prophétique muhammadienne en tant que synthèse finale du cycle prophétique depuis Adam inclut et résume tous les types de spiritualité représentés par les prophètes antérieurs dont les plus importants et les plus caractéristiques sont mentionnés par la révélation coranique et par les hadîths du Prophète [8]. La doctrine d'Ibn Arabî explique les choses ainsi : le Prophète Muhammad, ou sa lumière, fut la première création divine ; de sa lumière furent tirées les lumières des autres prophètes qui sont venus successivement dans le monde humain comme ses « lieutenants » ; lui-même est venu corporellement à la fin du cycle de la manifestation prophétique, et c'est ainsi du reste que les lois de ses lieutenants se trouvent alors « abrogées » et remplacées par la sienne qui les contient toutes en puissance, dès l'origine, et qui, quand elle les retrouve en acte sur le plan historique, les confirme ou non, selon le régime providentiellement assigné à la dernière partie des temps traditionnels. De toute façon, indépendamment de la présence actuelle, dans le monde, de lois formulées par les révélateurs antérieurs, les entités spirituelles de ceux-ci figurent comme des réalités

7. Voir notamment la mention faite dans *E.T.*, n° 372-373, juillet-octobre 1962, p. 166, note 2 [Cette note est la suivante : « Les Prophètes antérieurs mentionnés dans le Coran et les hadiths représentent différents aspects de l'Homme Universel et constituent autant de types spirituels permanents, toujours réalisables en formule muhammadienne »] et plus spécialement, en ce qui concerne le type spirituel islamique d'Aïssâ, p. 169, note 12 [Cette note indique que Abû-l-'Abbâs al-'Uryanî fut le premier maître d'Ibn Arabî « et un des plus grands. Il est mentionné dans la catégorie des *'Isawiyyûn* c'est-à-dire de ceux dont le modèle initiatique est celui d'Aïssâ ibn Maryam (Jésus fils de Marie). (...) Muhy-d-Dîn précise ailleurs que ce maître avait accédé à cette catégorie spirituelle dans la dernière phase de sa vie, alors que lui-même avait au contraire commencé sa carrière spirituelle par ce même type *'Isawî*, pour passer ensuite aux autres types *mûsawî* (moïsiaque) », etc. (...) Cf. aussi les deux chapitres suivants.]

8. On peut retenir en outre que la forme muhammadienne, à part son caractère universel et totalisateur, présente un côté particulier et différentiel en raison duquel le Prophète de l'Islam se trouve aussi aligné historiquement aux autres cas prophétiques du cycle traditionnel total.

inhérentes, constitutives de la forme muhammadienne elle-même et comme fonctions présentes dans l'économie initiatique de l'Islam. C'est en raison de cela que les hommes spirituels du *Taṣawwuf* vivent et se développent initiatiquement, et cela sans aucun choix délibéré de leur part, selon tel ou tel type spirituel qui leur correspond de façon naturelle, soit d'une façon générale soit dans l'une des phases de leur carrière ; ils n'en réalisent bien entendu les possibilités que pour autant que celles-ci se trouvent en eux-mêmes. Certains peuvent ainsi avoir à passer successivement sous le régime initiatique de plusieurs de ces entités prophétiques particulières inscrites dans la sphère totalisatrice muhammadienne.[9]

Pour ce qui est du cas du Cheikh Al-'Alâwî, nous n'avons certes, avec les « visions » dont il s'agit, que des documents indirects, occasionnels et limités à un seul moment de sa vie, mais ce moment était particulièrement important pour la carrière personnelle du maître et pour les destinées historiques de la *tarîqa* à laquelle il appartenait. Celle-ci, à part un rôle normal dans son cadre islamique, ayant aussi à constituer la présence effective du *Taṣawwuf*, comme voie initiatique, aux confins du monde occidental et même à l'intérieur de la zone d'influence européenne sur le monde musulman qui fut aussi celle d'une pénétration inverse, devait s'exprimer à travers des modalités appropriées à un contact effectif et efficace avec la sensibilité intellectuelle de l'Occident. Cette sensibilité malgré les altérations et les oublis infligés par le modernisme antitraditionnel, devait être, dans la mesure où elle subsistait, de caractère principalement christique. Dans ces conditions la présence de nos jours d'un spirituel musulman de type « aïssawi »[10] à la tête d'une branche nord-africaine de la *Tarîqa*

9. Il y a des cas de maîtres ou « saints » de l'Islam qui ont réalisé ainsi les possibilités correspondantes à chacun des prophètes particuliers. Cette question est en rapport étroit avec la doctrine des Sceaux traditionnels en Islam, et plus spécialement avec la doctrine du Sceau de la Maîtrise muhammadienne *(khâtam al-Wilâyat al-muḥammadiyya)* que les orientalistes qui s'en sont occupés n'ont pas bien comprise et qu'ils ont même dénaturée. Il nous faudra une autre occasion pour aborder ce sujet.

10. Ce qualificatif dérivé du nom islamique de Jésus et employé en *Taṣawwuf* (par exemple par Ibn Arabî) pour caractériser ceux des *Awliyâ'* (sing. *walî* = « ami de Dieu », saint) dont le type spirituel est l'esprit de Jésus en tant que possibilité contenue par la forme muhammadienne générale, n'est nullement à confondre avec celui que portent les membres de la *Tarîqa 'Isâwâ* dont la désignation dérive du nom du Cheikh Ben Aissâ fondateur d'une branche nord-africaine de la *Tarîqa Qâdiriyya*.

Shâdhiliyya ne peut apparaître que bien compréhensible et d'autres faits concomitants ou subséquents ne font que confirmer cette façon de voir les choses.

Au sujet des Chadhilites nous rappellerons ce que nous avons nous-mêmes écrit en traitant des sources islamiques de l'œuvre de Guénon [11]. En mentionnant l'intérêt plus direct de l'Islam, parmi toutes formes traditionnelles orientales, à tout ce qui concerne le sort de l'Occident et les possibilités de son redressement traditionnel, nous avons signalé le rôle du Cheikh chadhilite égyptien Elîsh El-Kebîr. Celui-ci est l'auteur de la fameuse déclaration citée par René Guénon au chap. III de son *Symbolisme de la Croix* (1931) : « Si les Chrétiens ont le signe de la Croix les Musulmans en ont la doctrine. » C'est d'ailleurs surtout à partir de données doctrinales provenant de ce maître que Guénon écrivit ce livre qui occupe une place centrale dans l'ensemble de son œuvre et qui concerne au plus haut point les modalités occidentales de participation à l'intellectualité traditionnelle. Nous n'avons pas l'intention d'insister autrement sur ce point, dans la circonstance présente, et nous préciserons seulement que ce livre de Guénon, et à sa suite, tous ceux de son œuvre qui traitent du symbolisme, procèdent de principes caractéristiques des hommes spirituels « aïssawis », principes qui sont ceux de la Science des Lettres (*'Ilmu-l-Hurûf*) entendue surtout au sens de connaissance et art du Souffle divin ou de vie (les « lettres » étant avant tout les éléments articulés du Verbe). Ajoutons aussi que cette science spirituelle fut celle d'Al-Hallâj, célèbre « aïssawî » des 3e et 4e siècles de l'Islam (= 858-922), dont le cas, par une coïncidence qui n'a rien de fortuit, constitue à notre époque également le thème par excellence de l'interprétation orientaliste du *Taṣawwuf*. Or le cas de Hallâj comportant des particularités et des accidents difficiles à situer, surtout quand on n'a pas un point de vue traditionnel, on en fit d'autant plus facilement, mais non sans distorsions, une subtile machine de guerre contre l'Islam en son ensemble, à laquelle ont succombé même des Orientaux modernes, tributaires de milieux universitaires européens. Il y a eu là, peut-on dire, comme la contrepartie des rapports intellectuels dont nous parlions plus haut entre Islam et Occident.

Pour en revenir à l'ouvrage qui nous a occasionné ces lignes,

---

11. *L'Islam et la fonction de René Guénon*, ch. I.

nous dirons aussi que nous n'avons pas donné, dans ce qui précède, toutes les réflexions que nous pourrions formuler en l'occurrence. Sur un point notamment sur lequel M. Lings a été très discret, nous l'avons été également, et ceci sans aucune connivence, et d'ailleurs pour des raisons, pensons-nous, un peu différentes, bien que pas opposées au fond, aux siennes, tout en espérant qu'un jour, nous serons à l'aise nous-même pour être plus complet.

IV

RÉFÉRENCES ISLAMIQUES DU « SYMBOLISME DE LA CROIX » *

La signification ésotérique du signe de la croix fut énoncée par René Guénon pour la première fois dans un article intitulé « La Prière et l'Incantation », publié, sous le pseudonyme T Palingénius, dans *La Gnose* du début 1911[1]. Parlant de l'incantation comme mode de travail initiatique, tout intérieur en principe, mais pouvant être exprimé et soutenu extérieurement par des paroles ou des gestes, l'auteur disait que le but final à atteindre en était « la réalisation en soi de l'Homme Universel, par la communion parfaite de la totalité des états de l'être, harmoniquement et conformément hiérarchisés, en épanouissement intégral dans les deux sens de l'ampleur et de l'exaltation ». En note, il ajoutait la précision suivante : « Cette phrase contient l'expression de la signification ésotérique du signe de la croix, symbole de ce double épanouissement de l'être, horizontalement, dans l'ampleur ou l'extension de l'individualité intégrale (développement indéfini d'une possibilité particulière, qui n'est pas limitée à la partie corporelle de l'individualité), et verticalement, dans la hiérarchie indéfinie

* [Publié dans, *E.T.*, mars-avr. et mai-juin, et nov.-déc. 1971.]

1. Cet article refondu et complété fut repris, avec le même titre comme chapitre XXIV des *Aperçus sur l'initiation* (1946). — Mais nous pouvons attester, pour l'avoir lu, que le symbolisme de la croix avait déjà fait l'objet de certaines considérations spéciales dans les conférences tenues par Guénon, au début de 1908, au cercle ésotérique de l'*Ordre du Temple Rénové* à une date où il n'avait pas encore commencé à publier.

des états multiples (correspondant à l'indéfinité des possibilités particulières comprises dans l'Homme Universel) [2] ».

Dans les livraisons suivantes de ladite revue, Guénon revenait sur ce thème avec un article intitulé précisément « Le Symbolisme de la Croix », lequel, comme on le sait, fut la première ébauche du livre qui devait paraître sous le même titre, vingt années plus tard [3]. Cependant il n'y faisait aucune référence explicite à des sources islamiques, alors que la notion de l'« Homme Universel » et celles d'« ampleur » et d'« exaltation » s'y rapportaient indubitablement. Toutefois, à ne considérer que la collection de *La Gnose*, on comprend naturellement que l'occasion d'aborder un tel sujet, qui sous sa plume devait trouver une fortune exceptionnelle, lui avait été offerte par la publication, dans un numéro précédent, de la traduction faite par Abdul-Hâdi (John Gustaf Aguéli) d'un petit traité du *Taṣawwuf* présenté sous le titre suivant : « Epître intitulée *Le Cadeau*, sur la manifestation du Prophète, par le Sheikh initié et inspiré Mohammad ibn Fazlallâh El-Hindi » [4]. Cet écrit apportait en effet une donnée doctrinale de premier ordre pouvant être rattachée immédiatement au symbolisme de la croix, bien que son texte ne comportât pas de référence expresse à la croix elle-même ; cette donnée se trouve dans un passage que nous allons citer et qui venait après une énumération des Sept Degrés de l'Existence Universelle. En conservant le lexique du traducteur, mais en résumant le texte, ces degrés sont les suivants (par différence des simples parenthèses, les mots entre crochets sont ajoutés par nous) :

1° L'*Inassignable* ou l'Absolu, qu'on désigne par le nom de « l'Unité Pure ».

2° *La première assignation*, qui est la conscience que Dieu possède de Sa quiddité, de Ses attributs et de tous les êtres

2. *La Gnose*, janvier 1911, p. 26. Le passage du texte se retrouve quelque peu modifié dans les *Aperçus sur l'initiation*, p. 173 de la 1re édition (1946), et p. 170 des 2e (1953) et 3e (1964) éditions ; la note y est remplacée par un simple renvoi au livre du *Symbolisme de la Croix*, paru depuis 1931.

3. Sur les éditions de ce livre et les remarques circonstancielles qui s'imposent voir notre chronique des « Livres » dans les *E.T.* de janvier-février 1971, pp. 35-40.

4. *La Gnose*, déc. 1910 : les « Notes » de cette traduction parurent distinctement dans le n° de janvier 1911. (Rappelons à l'occasion que ce traité a été réimprimé dans *Le Voile d'Isis* de juin 1935). [Il a été à nouveau réédité, en 1977, dans l'ouvrage intitulé *Le Traité de l'Unité*.]

créés d'une façon générale ou synthétique ; ce degré s'appelle la « Vérité de Muhammad » [nous dirions plutôt la « Réalité Muhammadienne »].

3° *La seconde assignation*, qui est la conscience que Dieu possède de Sa quiddité, de Ses attributs et de tous les êtres créés en mode distinctif et analytique.

4° *Les esprits* [ou plutôt « le monde des esprits purs »], c'est-à-dire les créatures abstraites et simples qui se manifestent en leurs essences premières.

5° *Le monde des formes premières*, c'est-à-dire les créatures subtiles mais composées qu'on ne peut diviser (sans qu'elles cessent d'être ce qu'elles sont).

6° *Le monde des corps*, c'est-à-dire les choses grossières qu'on peut fractionner ou diviser (sans qu'elles changent foncièrement de nature).

7° *Le degré universel* qui englobe les cinq immédiatement précédents et qui est l'homme.

Tout de suite après cette énumération on a le passage qui nous intéresse : « Le premier de ces 7 « plans » est celui du « Non-Manifesté », tandis que les 6 autres comprennent toute la manifestation ou l'« expansion ». Lorsque l'homme dans le septième (et dernier) « degré » s'exalte vers le sublime, lorsque surgissent en lui les autres (cinq) « plans » en parfait épanouissement, il est « l'homme universel ». L'exaltation ainsi que l'ampleur ont atteint leur apogée en notre Prophète — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — »[5].

Ce passage, modifié quant au style — car, retraduit pourrait-on dire — fut repris par Guénon comme citation expresse de « L'Epître de Fazlallâh El-Hindi, seulement en 1931, dans le cadre du *Symbolisme de la Croix* (Ch. III), lorsque, ayant employé les termes « ampleur » et « exaltation », il eut à préciser que ceux-ci étaient empruntés au langage de l'ésotérisme islamique[6]. Mais à cette occasion il ajoutait une autre donnée islamique de source ésotérique : « Ceci permet de comprendre cette parole qui fut prononcée il y a une vingtaine d'années, par un personnage occupant alors dans l'Islam, même au point de vue exotérique, un rang fort élevé : « Si les

5. *Ib.*, déc. 1910, p. 271.

6. Avant cela, Guénon avait déjà indiqué, une première fois tout au moins, l'origine de ces deux termes, dans l'*Esotérisme de Dante*, ch. VI, mais sans avoir eu à citer l'Epître dont nous parlons.

Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont la doctrine. »[7]

Puisqu'il n'a été indiqué nulle part, ni par Abdul-Hâdi, ni par René Guénon, ni par quelque autre auteur, quels sont les termes arabes rendus par les mots « ampleur » et « exaltation » — alors que toute une génération d'écrivains d'esprit traditionnel utilise maintenant les termes français correspondants ou leurs équivalents dans d'autres langues occidentales — nous allons les transcrire ici, mais nous devons aussi prévenir qu'il s'agit en vérité de deux « notions » complémentaires, exprimables par différents couples de termes plutôt que d'un couple unique de termes particuliers.

Ainsi, tout d'abord, dans le texte arabe de l'Epître de Fazlallâh El-Hindi[8] ces termes sont : *inbisâț* pour « ampleur » et *'urûj* pour « exaltation ». Pris dans leurs sens ordinaires, le premier signifie proprement « extension » et le deuxième « montée » ; ils ne désignent donc pas les dimensions expresses d'une croix, mais des tendances et des mouvements qu'on peut axer symboliquement sur ces dimensions. On peut remarquer de toute façon qu'en tant que désignation de phases de la réalisation initiatique, ils correspondent respectivement aux deux parties du Voyage Nocturne du Prophète, symbole par excellence du voyage initiatique : la première appelée *Isrâ'* (Transfert nocturne), allant de la Mecque à Jérusalem et correspondant à la dimension horizontale de la croix[9], la deuxième, céleste, désignée par le terme *Mi'râj* (Moyen

---

7. On sait que ledit personnage est le Cheikh Elish El-Kébir à la mémoire vénérée duquel Guénon dédiait *Le Symbolisme de la Croix*. — Ajoutons que, d'après une certaine mention privée, Guénon reconnaissait à ce maître le degré initiatique du Rose-Croix effectif.

8. Le titre arabe en est : *At-Tuhfat al-mursala ilâ-n-Nabî* = « Le Cadeau envoyé au Prophète ». L'auteur, dont Abdul-Hâdi avouait ne savoir que le nom, s'appelle plus complètement et en une transcription à peine plus convenable, Mohammad Ibn Fazlallâh al-Hindi al-Burhanapuri (ce qui indique vraisemblablement une lignée familiale indienne et une origine personnelle de la ville de Burhanapur) est un auteur des 10e et 11e siècles de l'Hégire, mort plus exactement en 1029/1620.

9. René Guénon dit, dans *L'Esotérisme de Dante*, ch. V, que l'*Isrâ'* est une descente aux régions infernales ; de fait, d'après les textes des hadiths qui en parlent, ce voyage correspond par certains de ses épisodes aux thèmes initiatiques de l'Enfer de Dante, mais son trajet ne comporte pas dans lesdits textes une descente proprement dite vers l'intérieur de la Terre avec une sortie du côté opposé. Le résumé que A. Cabaton a fait du livre d'Asin Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, et que reproduit partiellement

d'Ascension, Echelle) [10] correspondant à la dimension verticale et aboutissant au Seigneur de la Gloire Toute-Puissante, fin qui est située à l'« intervalle des deux arcs *(qâba qawsayn)*, ou plus près *(adnâ)* » ce qui est une expression du passage au-delà de la Dualité [11].



Un autre couple, plus connu, de termes symboliques, présente une référence directe à des dimensions qui, géométriquement, sont celles d'une croix : ces « dimensions », habituellement citées en ordre inverse de celui du couple précédent, sont les vocables *ṭûl* = « longueur » et *'arḍ* = « largeur » [12], ceux-ci au sens premier, mesurant évidemment un plan horizontal, mais déjà, dans l'usage courant, ils s'emploient aussi pour un plan vertical, le mot *ṭûl*, comme ses équivalents dans d'autres langues, désignant facilement la « longueur verticale » ou la hauteur [13]. Dans l'acception symbolique, les

---

Guénon, parle lui-même d'une similitude entre l'Enfer dantesque et l'Enfer islamique, mais celui-ci est évoqué, non d'après les événements du trajet jusqu'à Jérusalem, mais d'après des visions que le Prophète a obtenues du Ciel pendant son Ascension.

10. Le terme *'urûj* est de la même racine que *mi'râj* = «échelle » par lequel on désigne l'«Ascension céleste » du Prophète ; dans les commentaires de la *Tuhfat*, employé comme terme commun, il désigne le voyage initiatique des Rapprochés *(al-Muqarrabûn)*.

11. Cf. Cor. *53*, 9 : « Il (Muhammad) fut à la distance de deux arcs (d'un cercle) ou plus près ». — Les deux arcs étant conçus comme contenant les deux moitiés d'une « forme » circulaire, le diamètre pourrait correspondre à une jonction par contiguïté, ou, initiatiquement, à une réalisation du type « unitif » *(ittiḥâd)* ce qui constitue une conception critiquée généralement pour autant qu'elle évoque l'« union » de deux natures distinctes ; la mention « ou plus près » signifie alors le dépassement sûr de la dualité et correspond donc à l'identité pure *(waḥda, tawḥîd)*, ce qui peut s'entendre d'ailleurs aussi bien de l'unicité du point central ordonnant toute la circonférence que de l'unité indivisible du cercle entier.

12. Ce mot étant composé des lettres *'ayn*, *râ* et *ḍâd* n'est donc pas à confondre avec le mot *arḍ* = « terre », dont la première lettre est un *alif*.

13. Voir aussi Cor. *17*, 37 : « Tu ne saurais atteindre en hauteur *(ṭûlan)* les montagnes ». Nous avons eu déjà l'occasion de préciser cette acception technique dans une note de notre traduction du « Livre de l'Extinction dans la Contemplation » d'Ibn Arabî (p. 26, note 8).

Signalons aussi qu'Abdul-Hâdi mettant une note *(La Gnose*, janvier 1911, p. 21) à propos des termes « exaltation » et « ampleur » dans le passage précité

deux « dimensions » s'appliquent, la première au monde supérieur et informel, ou encore à la nature purement spirituelle, la deuxième, au monde inférieur et formel ou, corrélativement, à la nature grossière et corporelle. Certes on a ainsi plutôt des « domaines » de l'existence cosmique, plutôt que des « tendances » qualitatives, mais à vrai dire un certain caractère de tendance résulte pour chacun des domaines mis ainsi en corrélation entre lesquels l'être se trouve situé et par rapport auxquels il agit. Chez le Cheikh al-Akbar Ibn Arabî, enfin, on trouve les correspondances suivantes : au *ṭûl* correspond « le monde caché » *('âlam al-Ghayb)* et au *'arḍ* « le monde manifesté » *('âlam ash-Shahâda)* [14] ce qui est plus riche de possibilités conceptuelles.

En outre, il est important de savoir, dans l'ordre de nos considérations, que cette conception des dimensions axiales de l'existence universelle est une caractéristique de la science propre aux initiés musulmans dont le type prophétique particulier est Sayyidunâ Aïssâ (Jésus) en tant qu'une des formes du Verbe universel incluses dans les possibilités du *Maqâm* muhammadien. Cette science initiatique s'appelle d'ailleurs la « science aïssawie », mais elle est plus exactement la « science des Lettres » *('ilmu-l-Ḥurûf)*, ce par quoi il faut entendre avant tout la connaissance du souffle générateur des « lettres » tant du côté divin *(Nafas ar-Raḥmân* = le « Souffle du Tout-Miséricordieux ») que du côté humain [15]. Les lettres transcen-

---

de sa traduction, y faisait un tableau de correspondances parallèles qu'il présentait ainsi : « Il (le Prophète) est la solution des antithèses humaines, dont voici quelques-unes :

Exaltation	×	*Ampleur*
Hauteur	×	Largeur
Intérieur	×	Extérieur
L'Esprit	×	La Lettre
Esotérisme	×	Exotérisme
Solitude avec Le Créateur	×	Universalité avec les Créatures.

Dans ce tableau, qui contenait en tout une quinzaine de ces « antithèses », on constate que la première correspondance inscrite sous le couple *Exaltation* × *Ampleur* est celle de « Hauteur × Largeur », ce qui fait penser qu'Abdul-Hâdi lui-même avait en vue les termes techniques arabes dont nous parlons maintenant.

14. Cf. *Futûhât*, ch. 22.

15. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler et en signaler l'intérêt dans le chapitre III : « sur le Cheikh A-'Alâwi ».

dantes donnent naissance aux Paroles divines *(Kalimât)* et aux Noms des choses *(Asmâ')*, et l'homme les reçoit à la fois comme une connaissance en soi, comme un moyen de réalisation et comme un pouvoir de gouvernement du macrocosme et du microcosme. Cette science est aussi celle du « souffle de vie » par laquelle Jésus ressuscitait les morts ou animait les oiseaux d'argile qu'il avait façonnés lui-même. Un des Soufis les plus marquants qui ont possédé cette science et dont le cas sera pour nous particulièrement intéressant ici, fut le fameux Al-Hallâj. C'est ce que précise bien le maître par excellence du *Taṣawwuf*, le Cheikh al-Akbar Ibn Arabî, dans les lignes suivantes de ses *Futûḥât* :

« Cette science (la « science aïssawie ») est celle qui se rapporte aux notions de « hauteur » *(ṭûl)* et de « largeur » *('arḍ)* du monde, entendant par cela, d'une part, le monde spirituel *(al-'âlam ar-rûḥânî)* qui est celui des Idées pures *(al-Ma'ânî)* et du Commandement divin *(al-Amr)*, d'autre part, le monde créé *('âlam al-khalq)* de la nature cosmique *(aṭ-ṭabî'a)* et des corps *(al-ajsâm)*, le tout étant à Allâh : « La Création et le Commandement ne sont-ils pas à Lui ? » (Cor. 7, 54). « Dis : l'Esprit fait partie du Commandement de mon Seigneur ! » (Cor. *17*, 85). « Béni soit Allâh, le Seigneur des Mondes ! » (Cor. 7, 54). Ceci était la science d'Al-Hussayn ibn Manṣour Al-Hallâj — qu'Allâh lui fasse miséricorde ! — Quand tu entendras quelqu'un des gens de notre Voie traiter des Lettres *(Ḥurûf)* et dire que telle « lettre » a tant de brasses ou d'empans en « hauteur » et tant en « largeur », comme l'ont fait Al-Hallâj et d'autres, sache que par « hauteur » il veut dire sa vertu opérative *(fi'l)* dans le monde des esprits, et par « largeur » sa force opérative dans le monde des corps : la mesure mentionnée alors en est la caractéristique distinctive. Cette terminologie technique a été instituée par Al-Hallâj »[16].



16. *Futûḥât*, ch. 20. — Nous donnons en annexe de notre article la traduction intégrale de ce chapitre. — Ce que dit le Cheikh al-Akbar dans la dernière phrase du texte que nous citons, concerne seulement l'application des notions de *ṭûl* et *'arḍ* dans le domaine de la science des Lettres, car en tant que « dimensions » symboliques de la conception intellectuelle on les trouve déjà avant Al-Hallâj (mort en 309 H.), chez un Jâhidh (mort au milieu du 3e siècle H.) par exemple.

En rapport avec le symbolisme des lettres arabes, nous ferons ici une remarque d'ordre général, sans pouvoir nous y arrêter davantage cette fois-ci. Il existe dans la structure de la langue arabe — et nous pensons avant tout à l'arabe sacré — un aspect qui peut illustrer la théorie hindoue des trois *gunas* (tendances) à laquelle Guénon a fait une place remarquée dans ses écrits, notamment dans *Le Symbolisme de la Croix* (chap. V). Comme on le sait, ces *gunas* constituent un système cruciforme de tendances, dont l'application dans l'Hindouisme concerne surtout l'ordre cosmologique : dans le cas dont nous parlons ici, il s'agit des trois motions vocaliques *(ḥarakât), u, a* et *i*, pouvant affecter en arabe une consonne, qui en elle-même est silencieuse *(sukûn, jazm)*, par les voies de la déclinaison et de la conjugaison [17].



Avant de présenter un autre aspect de la doctrine aïssawie, nous devons faire en guise d'introduction, au moins une courte mention de l'application qui est faite de ce schéma cruciforme aux valeurs des œuvres de la loi sacrée islamique. La vertu des œuvres obligatoires *(farâ'iḍ)* est en rapport avec la dimension *ṭûl* de la Science ou de la Connaissance *(al-'Ilm)*, tandis que la vertu des œuvres surérogatoires *(nawâfil, sunan)* est en rapport avec la dimension *'arḍ* de celle-ci [17 bis]. On relève la présence de ces notions chez des auteurs de différentes époques, comme Al-Hallâj (m. 309/922), 'Umar Ibn al-Fârid (m. 632/1235) et Muhammad Ibn Fazlallâh al-Hindî (m. 1029/1620). Quant au Cheikh al-Akbar (m 638/1240), nous allons citer à ce propos un

17. Une première allusion à ce point d'étude, nous l'avons faite à l'occasion de notre traduction du « Livre du Nom de la Majesté » *(Kitâb al-Jalâla)* publiée dans *E.T.*, juin 1948 (voir les notes des pp. 156-157).

17 bis. Il est opportun de savoir que le rapport que l'on voit ainsi établi entre les deux sortes d'œuvres spirituelles est fondé sur les termes du hadith qudsî suivant : « Allâh dit : « N'approchent de Moi, ceux qui s'En approchent, par rien de plus excellent que par ce que Je leur ai mis à charge comme obligatoire ! Et Mon serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par des œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime, et lorsque Je l'aime, c'est Moi qui suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il perçoit, sa langue avec laquelle il parle, sa main avec laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche ! »

autre passage de ses *Futûḥât*, ch. 559, qui n'est d'ailleurs à vrai dire qu'une annotation ultime faite pour le chapitre dont nous venons de faire une citation :

« Le secret de l'institution des œuvres d'obligation *(farḍ)* et des œuvres de surérogation *(nâfila)* se trouve dans la relation que la Science *('Ilm)* a avec les dimensions de « hauteur » *(ṭûl)* et de « largeur » *('arḍ)* — point qui se rattache au chapitre 20 (des *Futûḥât*).

« Celui dont la maladie (ou encore la « cause spirituelle » [18] est Aïssâ (Jésus), n'aura pas à se traiter soi-même [19], car Aïssâ est à la fois le Créateur qui donne la vie et la créature qui en vit [20] !

« La largeur *('arḍ)* du monde réside dans sa nature grossière *(ṭabî'a)*, et sa hauteur *(ṭûl)* dans sa nature spirituelle *(Rûḥ)* ainsi que dans sa Loi *(Sharî'a)* [21].

Cette lumière (doctrinale) provient d'*As-Ṣayhûr wa ad-Dayhûr* [22], écrit attribué à Al-Hussayn Ibn Manṣour (Al-Hallâj). Je n'ai pas encore vu un autre réalisé du type unitif *(muttaḥid)* [23] qui ait su comme celui-ci « souder et séparer » [24] et « parler par son Seigneur », « jurer par le crépuscule, par la nuit et ce qu'elle enveloppe, ainsi que par la lune et ce qu'elle remplit, et monter couche après couche » [25], car il était une lumière dans l'obscurité ! Chez lui, Dieu *(al-Ḥaqq)* occupait la

18. Le terme philosophique *'illa* a ces deux significations.

19. Une autre traduction possible : « qu'il ne s'attriste pas ».

20. Allusion au Coran *3*, 49, où Jésus, en tant qu'Envoyé vers le Banû Isrâ'îl dit : « ...Je crée de la boue une forme d'oiseau, j'y insuffle (l'âme) et c'est un oiseau, avec l'autorisation d'Allâh ! Je guéris l'aveugle de naissance et le lépreux, je ressuscite les morts, avec l'autorisation d'Allâh... ».

21. Ici la loi sacrée est prise dans son ensemble (œuvres obligatoires et surérogatoires) pour représenter la tendance ascendante par rapport à l'état naturel ordinaire.

22. Ouvrage introuvable aujourd'hui (sauf sa Préface). Son titre (qui présente quelques variantes, selon les auteurs) se traduirait ici par « les Cônes d'ombre et les durées cycliques ».

23. Ce sont ceux qui expriment la réalisation initiatique de l'unité comme l'union de deux natures ou deux essences. Sur la notion d'*ittiḥâd* comme réalité et comme apparence voir la Notice Introductive à notre traduction du « Livre de l'Extinction dans la Contemplation » d'Ibn Arabî, *loc. cit.*

24. Cf. Cor. *21*, 30 : « ...les Cieux et la Terre étaient soudés et Nous les avons séparés », ce qui est certainement une allusion à des phases de l'*ittiḥâd*.

25. Cf. Coran, *84*, 16-19.

position de Moïse dans l'arche d'osier *(tâbût)*, et c'est pour cela qu'il parlait de *lâhût* (= nature divine) et *nâsût* (= nature humaine) [26]. Toutefois, où est-il ce cas par rapport à celui qui professe que l'Essence est unique *(al-'Ayn wâḥida)*, et rejette même, comme absurde, (l'idée de) l'attribut en tant qu'il serait surajouté (à l'Essence) [27] ? Où est le Sinaï (moïsiaque) par rapport au Fârân (muhammadien)[28] ? Où est le Feu (du Buisson ardent) par rapport à la Lumière (aveuglante et indescriptible) [29] ? La « largeur » est chose limitée, et la « longueur » n'est qu'« ombre prolongée » [30]. L'œuvre obligatoire et la surérogatoire sont « contemplant » et « contemplé » [31]. »

Ce texte est utile ici encore parce qu'il présente un cas d'emploi, en ésotérisme islamique, des notions techniques de *lâhût* et *nâsût* [32] qui, comme on le verra plus loin, ont un

---

26. L'analogie entre *nâsût*, « nature humaine » et *tâbût* d'osier se retrouve notamment dans les *Fuṣûṣ al-Ḥikam* (Les Chatons des formes prophétiques de Sagesse) d'Ibn Arabî, chapitre sur Moïse. Corrélativement, *lâhût*, « nature divine » se trouve représenté en ce cas par Moïse lui-même en tant qu'il est *Kalîma*, forme du Verbe divin. — On peut noter à l'occasion que dans l'autre *Tâbût* israélite que mentionne encore, d'autre part, le Coran, à savoir l'Arche d'Alliance, la présence divine est constituée par la *Sakîna* (= la *Shekinah* de la Kabbale) à côté de laquelle figure aussi la *Baqiyya*, le Reste de ce qu'ont laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron (Cor. 2, 248). (A ce sujet, on peut se reporter également à notre texte « Le Coffre d'Héraclius et la tradition du *Tâbût* adamique », Chap. VI, notamment p. 98 et note 19).

27. L'orientaliste Louis Massignon, hostile à la conception de l'Unicité de l'Existence (ou de l'Identité Suprême) qu'il appelle « monisme existentiel » ou tout simplement « monisme » (et même « panthéisme »), en traduisant le même passage des *Futûhât* dénature ainsi le texte d'Ibn Arabî : « C'est pourquoi Al-Hosayn Ibn-Mansour parla de « lâhoût » et de « nasoût » *sans se rapprocher un seul instant* de ceux qui disent « l'essence est unique » et *escamotent* l'attribut surajouté » *(Kitâb at-Tawâsin*, Paris, 1913, p. 144). C'est, tout de même, faire prononcer à Ibn Arabî l'éloge d'une doctrine dont il veut montrer au contraire les limitations !

28. Ismaël, l'ancêtre du Prophète arabe « habitait dans le désert de Pharan » (Genèse, XXI, 21).

29. On demanda au Prophète : « As-tu vu ton Seigneur ? » Il répondit : « Lumière ! Comment Le verrais-je ! » Ce qui est une réponse à la fois positive et négative, ou plus exactement cataphatique et apophatique.

30. L'« ombre prolongée » est un des traits caractéristiques de la demeure paradisiaque des « compagnons de la droite » (Cor. 56, 30), lesquels occupent une place inférieure à celle des Premiers = les Rapprochés (Cor. 56, 10-11).

31. C'est-à-dire qu'elles sont conditionnées par la dualité.

32. Chez le Cheikh al-Akbar lui-même, on les trouve encore reprises dans les

rapport certain avec notre sujet, et qui dans les commentaires coraniques de l'exotérisme, ne sont mentionnées qu'à propos du cas du Messie, pour y être critiquées du reste. Ces notions correspondent en effet à ce qu'on appelle en théologie chrétienne les « deux natures du Christ » conception qui n'est admissible en Islam que dans des formes spécifiques à la vision muhammadienne des réalités universelles. En voici une expression éminente chez le grand maître Ibn Arabî, puisée dans un texte spécialement consacré au Verbe de Jésus [33]. Après avoir énoncé la vérité d'ordre général que les Esprits purs ont la vertu de rendre « vivante » toute chose qu'ils touchent, la vie y pénétrant par le fait même [34], ce maître déclare : « La mesure de vie *(dhalika al-qadr min al-Hayât)* infusée ainsi aux choses s'appelle *lâhût* ; le *nâsût* corrélatif est le réceptacle en lequel se tient cet Esprit. Enfin ce *nâsût* est appelé lui-même « Esprit » en raison de ce qui se tient alors en lui. » [35]

La conséquence exprimée dans la dernière phrase peut étonner, mais, à part le fait que le *nâsût* dont il s'agit est une forme divinement et directement manifestée comme réceptacle de l'Esprit divin, l'explication s'en trouve dans le fait qu'Aïssâ lui-même est traditionnellement appelé en Islam « Esprit de Dieu », ce qui doit être entendu non pas d'une seule part de son être, mais de son tout, et c'est en tant que tout qu'il fut qualifié Esprit par le texte coranique suivant : « Le Messie Aïssâ, fils de Marie, n'est que l'Envoyé de Dieu, et Son Verbe qu'Il projeta à Marie, et un Esprit de Lui *(Rûh min-Hu)* » (Cor. *4*, 171). Ainsi dans la constitution d'une personnalité métaphysique comme celle d'Aïssâ, le *lâhût* et le *nâsût* sont les deux parties

---

Fusûs al-Hikam, Chapitres sur la *Kalima 'îsawiyya* (le Verbe christique) et la *Kalima mûsawiyya* (le Verbe moïsiaque).

33. *Fusûs al-Hikam*, ch. 15 intitulé : « Chaton de sagesse du type prophétique concernant un Verbe aïssawî. »

34. Il cite à cet égard l'acte du Samaritain de Moïse qui avait pris une poignée (ou une pincée) de la poussière foulée par l'Ange Gabriel, qui est « l'Esprit » *(ar-Rûh)*, et l'ayant projetée sur le Veau d'or, celui-ci subitement animé, mugit (cf. Coran *20*, 96). — La même idée soutenue par le même exemple se retrouve dans le chap. 20 des *Futûhât* dont nous donnons la traduction ci-après.

35. Ibn Arabî précise même à ce propos qu'Aïssâ vivifiait les morts du seul fait d'être Esprit divin *(Rûh ilâhî)*, bien qu'il ne manque pas d'ajouter l'explication que la « vivification appartenait à Allâh et l'insufflation à Aïssâ ». *(Fusûs, loc. cit.)*.

complémentaires — contenant et contenu — d'une seule entité qui les transcende et qui est appelée « Esprit de Dieu » [36].

Certes, d'après les témoignages doctrinaux évoqués jusqu'ici, la conception des « deux natures » dans l'ésotérisme islamique présente des caractères spécifiquement différents de ceux qui sont propres à la théologie dominante du Christianisme [37]. Il n'est pas question de toute façon d'un *nâsût* ordinaire et surtout pas d'un *lâhût* qui coïnciderait avec l'essence divine elle-même et auquel ne participerait du reste que le Christ seul ; au contraire, il s'agit alors d'un type de spiritualité constamment représenté et même illustré, pourrait-on dire, par des Hommes *(Rijâl)* du *Taṣawwuf* ou, si l'on veut, de la sainteté islamique, type qui dans l'ensemble de la spiritualité muhammadienne est rattaché explicitement au verbe prophétique de Jésus et en porte même le qualificatif, comme on a pu le voir.

En même temps on se rend compte que la correspondance, qui résulte des textes empruntés à Ibn Arabî, entre les deux dimensions initiatiques du *ṭûl* et de l'*'arḍ* d'un côté, et les deux substances ontologiques du *lâhût* et du *nâsût* d'un autre côté, ensuite l'application de ces dernières notions au cas de Jésus, permettent de constater que le signe de la croix peut être vu comme un schéma de l'union des deux natures en la personne du Christ. Mais s'il en est ainsi, c'est, bien entendu, parce que la croix est avant tout un abrégé géométrique des états multiples de l'être et, par cela, un symbole de l'Homme Universel, ainsi que l'a démontré Guénon, appuyé sur de nombreux exemples de la tradition universelle. C'est à un deuxième degré, en quelque sorte, qu'elle s'appliquera à interpréter l'ontologie spéciale du Verbe christique, et ensuite, à un troisième degré, à l'histoire de Jésus-Christ où elle sera la croix de la Passion.

---

36. On peut remarquer que cette notion coïncide avec celle du *Purushottama* vêdântique lequel dépasse également les deux *Purushas*, l'un destructible, l'autre indestructible. Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. V.

37. Le monophysisme, quand il n'est pas compris vulgairement comme un « mélange » des deux natures, peut constituer évidemment une solution à part de ce point théologique, qui correspondra alors à un niveau ontologique différent ; mais comme toutes les conceptions dogmatiques, celui-ci ne serait lui-même valable que pour ce qu'il affirme et ne le serait pas pour ce qu'il exclut.

C'est à ces deux derniers degrés que nous devons nous arrêter quelque peu maintenant.

Le sens théologique de la croix chrétienne est dérivé ordinairement des seuls événements du Golgotha [38] ; de ce fait l'acception symbolique que nous venons de faire ressortir, du signe de la croix comme schéma des deux natures réunies dans la personne du Christ (et cela indépendamment de toute finalité sacrificielle particulière reconnue à leur union) semble être la moins attestée dans les enseignements du Christianisme, alors qu'une telle acception ne devrait, semble-t-il, être nullement incompatible avec la fonction salutaire du Verbe christique dans sa manifestation historique, car elle ne pourrait qu'en donner une signification encore plus vaste et plus haute. Il n'est pas exclu que la cause de ce silence soit imputable à des nécessités de dogmatique exotérique.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons signaler à cet endroit, quelques données venant du côté chrétien même, qui sont parfaitement concordantes avec ce que nous avons trouvé du côté islamique, et que nous empruntons à un des « apocryphes » du Nouveau Testament : il s'agit des *Actes de Pierre* [39], écrit qui semble avoir été cependant très répandu, en grec et en latin, dans les milieux ecclésiastiques et monastiques de l'Orient et de l'Occident chrétiens, avant de suivre le sort de tous les livres non-admis dans le canon, qui furent condamnés notamment dans le courant du 4e siècle [40]. Dans ce texte l'Apôtre

38. A vrai dire ce point mériterait d'être examiné de plus près, mais pour cela il faudrait une autre occasion.

39. Voir le texte et la traduction dans l'édition faite par l'abbé Louis Vouaux (Letouzay et Ané, 1922). Les annotations ici nous appartiennent.

40. On peut dire que l'époque de l'abolition des apocryphes, écrits qui contiennent souvent des éléments de nature initiatique, est celle, qui dans l'histoire du Christianisme, est caractérisée notamment par la réforme constantinienne. Nous rappelons à ce propos ce qu'écrivait Guénon lorsqu'il parlait de la transformation du Christianisme qui, d'ésotérique et initiatique qu'il fut à l'origine, tant par ses rites que par sa doctrine, prit ultérieurement la forme de religion qu'on lui connaît dans l'histoire ordinaire : « Il serait probablement impossible d'assigner une date précise à ce changement qui fit du Christianisme une religion au sens propre du mot et une forme traditionnelle s'adressant à tous indistinctement ; mais ce qui est certain en tout cas, c'est qu'il était déjà un fait accompli à l'époque de Constantin et du Concile de Nicée, de sorte que celui-ci n'eut qu'à le « sanctionner », si l'on peut dire, en inaugurant l'ère des formulations « dogmatiques » destinées à constituer une présentation purement exotérique de la doctrine ». Dans le même ordre d'idées il ne faut pas négliger de remarquer que Guénon ajoutait :

Pierre, qui allait être crucifié à Rome, se tenant tout d'abord auprès de sa croix, en énonce le mystère aux fidèles ; après avoir dit que le nom même de la croix (dans le texte grec *onoma stauroi*) est un « mystère caché » *(musterion apocruphon)* [41], il déclare :

« ... Je ne tairai pas ce mystère de la croix autrefois fermé et caché à mon âme. Que la croix ne soit pas ce qu'elle paraît, pour vous qui espérez dans le Christ ! Car elle est toute différente de cette apparence, cette passion selon celle du Christ... Eloignez vos âmes de tout ce qui est sensible, de tout ce qui apparaît, et n'est pas vrai ! Arrachez de vous ces visions, arrachez ces auditions, les actions apparentes, et vous connaîtrez ce qu'il en a été pour le Christ et tout le mystère de votre salut [42] ; et que ces paroles, pour vous qui les entendez, soient

---

« Si le Christianisme comme tel cessait par là d'être initiatique, il restait encore la possibilité qu'il subsistât, à son intérieur, une initiation spécifiquement chrétienne pour l'élite qui ne pouvait s'en tenir au seul point de vue de l'exotérisme, etc. » *(Christianisme et Initiation*, dans « Etudes Traditionnelles » de sept., d'oct.-nov. et déc. 1949, repris dans le recueil posthume *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, chap. II).

41. Cette référence à un symbolisme du « nom » même de la croix, qui n'est nullement expliquée, ne semblerait pas devoir concerner le grec *stauros* (pour ne pas parler du latin *crux*), et toutefois il y a à relever au moins une similitude phonétique — mais qui a son symbolisme propre au stade des lettres initiales — avec un terme comme *stérigma*, signifiant « appui » d'après un rapprochement trouvé par ailleurs entre ce terme et *stauros* (cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, éd. Desclée, 1958, p. 312). En ce sens on peut citer plus spécialement ici, parmi d'autres témoignages, tout d'abord l'*Homélie Pascale* attribuée à Hippolyte : « (La croix)... cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux se fixant *(stérixas)*, plante éternelle, au milieu du ciel et de la terre, soutien de l'Univers... appui *(stérigma)* de l'Univers, etc. » On peut ajouter cette autre citation empruntée au *Martyre d'André*, où la même idée est expressément associée au même « mystère de la croix » : « Je connais ton mystère pour lequel tu as été dressée. En effet, tu as été dressée dans le monde afin d'affermir *(stérixes)* ce qui est instable, etc. »

Enfin, il n'est pas exclu non plus qu'il s'agisse d'un nom étranger ou proprement ésotérique de la croix (tel que le *Tau*, par exemple).

42. L'abbé Vouaux qui tout au long de son travail de commentaire veut légitimer autant que possible la présence des *Actes de Pierre* dans l'enseignement des premiers siècles, ne montre ici encore que le souci d'écarter tout soupçon de « gnosticisme » et de « docétisme » de la part de l'auteur anonyme de ce texte *(op. cit.* 438-439). Nous ne pouvons pas nous arrêter à l'endroit, pour expliquer ce que pourrait être au point de vue proprement initiatique le « docétisme » dont on parle toujours sans rien en comprendre, et auquel on fait correspondre une conception superficielle et ridicule ; nous ferons toutefois remarquer à l'occasion, sans pouvoir nous y arrêter, que le passage du texte

comme si elles ne l'étaient pas [43]... ». Ensuite l'Apôtre demande aux bourreaux de le crucifier lui-même « la tête en bas, et non autrement », et, une fois la chose faite, suspendu, il reprend : « Vous dont le rôle est d'écouter, écoutez ce que je vous annonce en ce moment où je suis crucifié. Connaissez le mystère de toute la nature, et quel a été le commencement de tout. Donc le premier homme, de la race de qui je porte l'image, précipité la tête en bas, montre une nature différente de ce qu'elle était autrefois ; car elle devint morte, n'ayant pas de mouvement. Donc, renversé, lui qui avait même jeté à terre son premier état, il organisa toute l'ordonnance de ce monde à l'image de sa vocation nouvelle, suspendu qu'il était et montra droit ce qui est gauche et gauche ce qui est droit ; et il changea tous les signes de sa nature, au point de regarder comme beau ce qui ne l'est pas, et comme bon, ce qui est en réalité mauvais. A ce sujet, le Seigneur dit dans le secret *(en musterion legei)* : « Si vous ne faites pas gauche ce qui est droit, et droit ce qui est gauche, et inférieur ce qui est supérieur, et antérieur ce qui est postérieur, vous ne connaîtrez pas le Royaume » [44]. Voilà la pensée que je vous mets devant les yeux ; et la manière dont vous me voyez suspendu est l'image de l'homme qui naquit le premier [45]. Vous donc, mes aimés, qui entendez (cela) maintenant, et aussi vous qui êtes sur le point de l'entendre [46], vous devez quitter cette erreur primitive et vous relever ».

C'est le passage qui suit immédiatement que nous voulons mettre spécialement en lumière dans le cadre de notre propos :

« Car il convient de s'attacher à la croix du Christ qui est la Parole étendue *(tetamenos Logos)*, une et seule, de qui l'Esprit dit : « Qu'est-ce donc le Christ, sinon la Parole *(Logos)* [et]

---

présente une certaine similitude avec les termes coraniques concernant la crucifixion de Jésus (Cor. *4*, 157).

43. La dernière phrase semble bien être une indication que cet enseignement devait rester tout à fait secret.

44. Un tel *logion* ne se trouve pas dans les textes canoniques. Pour l'abbé Vouaux « *en musterion* ne signifie pas autre chose que « allégoriquement » ou exprime l'énoncé d'une pensée qui offre quelque chose de plus élevé que l'intelligence humaine ». « Inutile donc, ajoute-t-il, de chercher ici une influence gnostique et de prétendre que Pierre introduit un enseignement, une gnose mystique qui ne se trouve pas consignée dans les livres canoniques. » *(Op. cit.* p. 447).

45. La tête en bas, etc.

46. Ce passage pourrait faire allusion à deux degrés de l'enseignement initiatique.

l'Echo *(Ekhô)* de Dieu ? »[47]. De la sorte, la Parole, ce sera la partie dressée de la croix, à laquelle je suis crucifié ; l'Echo sera la partie transversale, la nature de l'homme ; et le clou qui attache par le milieu la partie transversale à la partie dressée, ce sera le retournement *(epistrophê)* et la transformation spirituelle *(metanoia)* de l'homme »[48].

De ce texte de grand intérêt symbolique, il y a à retenir avant tout l'identification du Christ avec la croix, et cela sous le rapport des deux natures ; chose particulièrement importante cela est exprimé de façon purement principielle, en dehors de toute référence à la Croix historique du Golgotha et à la Passion[49]. Le Christ se présente ainsi avec un aspect axial quant à la « nature divine » et un aspect d'ampleur horizontale quant à la « nature humaine », de même que la Parole divine apparait premièrement en elle-même et secondairement dans sa répercussion cosmique ou son écho[50]. On peut remarquer aussi que, selon ce double aspect du Verbe universalisé *(tetamenos Logos)*, la nature humaine primordiale, envisagée à son degré cosmique propre, distinctement donc de la nature divine, n'en est pas moins le reflet de celle-ci dans le monde de l'homme[51]. Enfin, le clou central qui relie les deux natures, et qui marque l'endroit proprement crucial où celles-ci coïnci-

47. Encore un *logion* qui ne se trouve pas dans les canons.

48. L'abbé Vouaux avait traduit ici de la façon la moins significative possible *epistrophê* par « conversion » et *metanoia* par « repentir ».

49. A remarquer incidemment que la symbolique des deux natures n'est pas absente non plus de la croix sacrificielle, mais elle en présente surtout l'aspect séparatif : c'est ce que disent d'ailleurs, les paroles mêmes du crucifié : « *Eli, Eli, lamma sabactani* = « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné », qui constituent le cri de la « nature humaine » qui se sent abandonnée par la « nature divine » et qui ne devait être exaltée qu'après la descente de la croix.

50. L'Être christique étant au fond une des formules selon laquelle peut être comprise la constitution de l'Homme Universel, cette formule peut être retrouvée de quelque façon dans toute théophanie antropomorphique. Ainsi quand il est dit que l'Adam synthétique des origines fut fait à l'« image » de Dieu et aussi à Sa « ressemblance », cette double relation analogique de l'homme primordial à Dieu peut être rapportée aux deux natures : l'« image » correspondrait à la « nature humaine » et la « ressemblance » à la « nature divine ». Dans les données islamiques concernant la création d'Adam cette double relation se retrouverait dans la « Forme » œuvrée par les Mains divines et dans l'« Esprit divin » insufflé par Dieu.

51. Il y aurait là en somme un aspect symbolique qui pourrait convenir à une conception monophysite de la personne du Christ.

dent « sans se confondre », constitue le point de passage d'une dimension à l'autre, et correspond dans le sens ascendant à une fonction de « transformation » au sens de « passage au-delà de la forme ».

D'autre part, le rapport entre les « deux natures » dans la constitution de l'être humain a changé du fait de la descente cyclique : à l'origine, dans l'Adam Primordial, la nature humaine pure (la *Fiṭra* en arabe) reflétait fidèlement la nature divine ; du fait de la « chute » et de l'inversion qui en a résulté, surtout à la fin du cycle descendant, la partie « divine » et « céleste » de l'humanité se trouve de plus en plus dominée par sa partie « humaine » et « terrestre », et subordonnée à celle-ci. Pour pouvoir réaliser la restauration de l'état primordial il faut inverser l'orientation humaine actuelle, ce qui nécessitera initialement une inversion dans l'ordre des « formes », qui par leur rôle symbolique doivent finalement favoriser le rétablissement des réalités « informelles » mêmes. C'est ce qu'a voulu figurer la crucifixion de Saint Pierre : le Christ pouvait être crucifié la tête en haut parce qu'il était innocent et qu'en lui les deux natures étaient restées dans leur rapport primordial ; mais l'Apôtre Saint Pierre, représentant l'humanité coupable, en laquelle ce rapport se trouve renversé, devait être crucifié la tête en bas.

Le rapport entre les positions respectives du Christ et de Saint Pierre dans la crucifixion est alors celui entre les deux triangles dans le « sceau de Salomon », et à propos de cette figure il est intéressant de remarquer que Guénon a écrit ceci : « ...dans le symbolisme d'une école hermétique à laquelle se rattachaient Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, le triangle droit représente la Divinité et le triangle inversé la nature humaine (« faite à l'image de Dieu » et comme son reflet en sens inverse dans le « miroir des Eaux »), de sorte que l'union des deux triangles figure celle des deux natures (*Lâhût* et *Nâsût* dans l'ésotérisme islamique) »[52]. En simplifiant les choses, on pourrait donc dire aussi que les positions respectives des deux crucifiés figurent elles-mêmes — d'une façon globale — les deux natures, et alors le symbolisme qui en résulte pourrait concerner par exemple l'Eglise en tant que constituée par l'alliance entre la présence christique et sa base apostolique. La signification de cet aspect des choses peut être même

52. *Le Symbolisme de la Croix*, ch. XXVIII, p. 188, éd. Vega, 1950.

soulignée par cette autre phrase que Guénon ajoutait dans le contexte évoqué : « Le rôle du Verbe, par rapport à l'Existence universelle, peut encore être précisé par l'adjonction de la croix tracée à l'intérieur de la figure du « sceau de Salomon » : la branche verticale relie les sommets des deux triangles opposés, ou les deux pôles de la manifestation, et la branche horizontale représente la « surface des Eaux »[53] ». Là encore on retrouverait le signe de la croix relié de quelque façon à la conception des deux natures.

En fin de compte, le résultat de la succincte présentation de données doctrinales par laquelle nous sommes venu confirmer l'existence d'une base islamique de la doctrine exposée dans *Le Symbolisme de la Croix*, aura vérifié appréciablement la parole du Cheikh Elîsh el-Kébîr citée par René Guénon et rappelée par nous, tout au moins pour ce qui concerne « les Musulmans », entendant par ce terme non pas le commun des fidèles, mais les véritables autorités doctrinales du *Taṣawwuf*. Ceux-ci possèdent donc effectivement aussi bien la doctrine des dimensions cruciformes de l'existence universelle que celle des deux natures considérées comme coextensives notamment aux deux sens de l'épanouissement en « exaltation » et en « ampleur » de l'Homme Universel et, chose particulièrement importante, ils la connaissent même comme science caractéristique de Sayyidunâ Aïssâ *(al-'ilm al-'Isawî)*. Pour ce qui concerne l'état de conscience doctrinale des « Chrétiens » concernant le même symbolisme, la parole du Cheikh Elish n'est pas moins vraie, si on considère tout au moins la réaction des théologiens et des écrivains catholiques à la sortie du *Symbolisme de la Croix*, car les choses ont bien changé depuis, mais ce point constituerait à vrai dire un sujet différent de celui que nous nous sommes proposé dans ces pages.

---

53. *Ibid.*

V

LA SCIENCE PROPRE A JÉSUS*
(al-'Ilmu-l-'îsawî)

(Futûhât, ch. 20)**

D'où vient-elle et jusqu'où va-t-elle ? Quelle est sa modalité ? Concerne-t-elle la « hauteur » du monde ou sa « largeur », ou encore les deux à la fois ?

Vers :

La science d'Aïssâ (Jésus) est celle dont les créatures ignorent la valeur.
Par cette science il redonnait vie à un être dont la terre était la tombe.
L'Insufflation (Nafkh) *(par laquelle il vivifiait) équivalait à l'Autorisation* (Idhn) *de Celui qui y réside caché, et à Son Commandement créateur* (Amr) [1].
En vérité son Lâhût *(nature divine) qui, dans l'invisible, était son « beau-père »* (ṣihr),
Est un Esprit qui a pris forme sensible (Rûḥ mumaththal) *et dont Allâh manifesta le « secret »* [2].

---

* [Publié dans *E.T.*, mars-avril, et mai-juin 1971.]

** Cette traduction est une pièce documentaire à l'appui du chapitre précédent. Elle est faite sur les deux éditions égyptiennes suivantes : *Bûlâq*, 1293 H. et *Dâru-l-Kutubi-l-'Arabiyyati-l-kubrâ*, 1329 H. (celle-ci souvent fautive pour ce chapitre comme en général).

1. Le *Nafkh* est le pouvoir « d'Insufflation » par lequel Jésus ressuscitait les morts et aussi vivifiait les oiseaux d'argile faits par lui ; l'*Idhn* est l'« Autorisation » divine de faire ces choses ainsi que d'autres miracles (cf. Coran, *3*, 49 et *5*, 11) ; *l'Amr* est le Commandement existenciateur ou le Verbe *Kun* = « Sois ! » avec lequel Jésus-Christ s'identifiait (cf. Coran *3*, 45-47).

2. Allusion à la question des « deux natures » (*Lâhût* et *Nâsût*) du Christ, mais celles-ci entendues dans une perspective islamique. Le *Lâhût* selon Ibn Arabî est la vie infusée par un pur Esprit *(Rûḥ)* (Cf *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, ch. 15), et

Quand à lui (Jésus), il est sorti d'un mystère de la Dignité divine, mystère dont Allâh avait caché la pleine lumière,
Et devint créature après avoir été un pur Esprit (Rûḥ) *et Allâh l'illumina (de Sainteté).*
En lui parvint Son commandement (Amr) *et Il le gratifia et lui donna la joie.*
A qui est comme lui (Aïssâ) Allâh rendra immense la récompense.

Sache — et qu'Allâh te confirme par Son aide ! — que la science aïssawie (propre à Jésus) est la science des Lettres *('ilmu-l-Hurûf)*. C'est pour cette raison qu'Aïssâ avait reçu le pouvoir d'insufflation de la vie *(an-nafkh)* qui consiste en cet « air » *(hawâ')* qui sort du fond du cœur et qui est esprit de vie *(rûḥu-l-ḥayât)*. Lorsque le souffle, dans son trajet expiratoire vers la bouche du corps, fait des arrêts, on appelle les endroits de ces arrêts « lettres » *(ḥurûf*, sing. *ḥarf)* et là sont manifestées les entités propres aux lettres. Quand celles-ci sont mises en composition paraît la vie sensible dans les idées *(al-ma'ânî)*, et cela constitue la première chose qui de la Dignité divine *(al-Ḥaḍratu-l-ilâhiyya)* fut manifestée pour le monde.

Les entités essentielles [des choses] *(a'yân)* dans leur état inexistentiel *('adam)* ne sont pourvues — en fait de rapports existentiels *(nisab)* — de rien d'autre que de l'ouïe *(as-sam')* ; ces entités étaient ainsi en elles-mêmes, dans leur état inexistentiel, prédisposées à recevoir le Commandement divin existentiateur, lorsque celui-ci devait leur apporter l'existence. Quand donc Dieu leur dit : « Sois *(Kun)* ! », elles se constituèrent existantes quant à leurs entités. Ainsi la Parole divine *(al-Kalâmu-l-ilâhî)* fut la première chose qu'elles ont perçue de la part de Dieu — qu'Il soit exalté ! — entendant par cela un mode de langage attribuable à la Dignité divine : qu'elle soit glorifiée !

---

son corrélatif, le *Nâsût*, est une forme individuelle offerte par Marie et animée par le *Lâhût*. Le Christ dans sa nature essentielle, qui est celle du Verbe divin *(Kalima ilâhiyya* ou encore *Qawlu-l-Ḥaqq)*, dépasse cette dualité ; c'est pourquoi le *Lâhût* qui, d'après la définition donnée, s'identifie extérieurement avec Gabriel, l'Esprit envoyé à Marie « sous la forme sensible d'un homme bien fait » (*fa-tamaththala la-hâ basharan sawiyyan*, Cor. *19*, 17) est qualifié ici assez étrangement de « beau-père » ; en tout cas, exécuteur à ce sujet d'un mandat divin, Gabriel ne serait donc pas le père véritable du Christ, mais seulement de la partie *Lâhût*.

La première parole qui fut composée est *kun* = « sois ! » qui est constituée d'une racine de trois lettres : *kâf*, *wâw* et *nûn*[3] ; chacun des noms de ces lettres étant lui-même trilittère, apparut ainsi le nombre 9 dont la racine (carrée) est 3, premier nombre impair — *fard*[4]. Or, du fait du 9, toutes les unités numérales procédèrent elles-mêmes du verbe *kun*, et il y eut ainsi une double manifestation : celle des choses nombrées et celle du nombre. De là vient aussi que les prémisses d'un syllogisme sont constitués avec trois termes — même si apparemment il y en a quatre, car, l'un des termes se répétant dans les deux prémisses, il n'y en a en réalité que trois. C'est de l'impair — *fard* — que fut existencié l'univers, et non de l'un *(al-wâḥid)*.

Allâh nous a instruit que la cause de la vie dans les formes (*ṣuwar*, sing. *ṣûra*) des êtres engendrés n'est que l'insufflation divine *(an-nafkh al-ilâhî)* en disant (au sujet d'Adam) : « Et lorsque Je l'aurai formé parfaitement et lui aurai insufflé de Mon Esprit, vous (les Anges) devrez tomber devant lui en prosternation » (Cor. *15*, 29 et *38*, 72). L'Esprit dont il est parlé dans ce texte est le Souffle *(an-Nafas)* par lequel Allâh vivifie la Foi et qu'Il manifesta. L'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix ! — a employé ce terme en disant : « Le Souffle du Tout-Miséricordieux *(Nafasu-r-Raḥmân)* me vient du côté du Yémen »[5]. Et par ce souffle de miséricorde fut ravivée dans les cœurs des croyants la « forme » *(ṣûra)* de la foi ainsi que la « forme » des règles établies par la Loi.

Aïssâ reçut la science du Souffle divin qui entre dans cette insufflation et la relation d'origine *(nisba)* respective[6] : il

---

3. Plus exactement dans l'écriture arabe le *kun*, qui est l'impératif de la deuxième personne du singulier masculin du verbe *kâna-yakûnu* n'a que deux lettres visibles *kâf* et *nûn* ; le *wâw* intermédiaire qui appartient effectivement à la racine trilittère de ce verbe « concave », est disparu du fait de la « contiguïté de deux lettres quiescentes », le *wâw* et le *nûn*.

4. Les nombres *afrâd* (sing. *fard*) sont les impairs à partir du 3 ; à part cela, le nombre 1 est impair-*witr* ; telle est du moins l'emploi des termes Ibn Arabî (cf. *Futûḥât*, ch. 30-31 ; *idem*, *Kitâbu-l-Alif*).

5. Ces paroles concernaient les Anṣars, « aides » du Prophète, dont l'apparition était pressentie par lui de cette façon comme une annonciation heureuse.

6. Allusion au fait que Aïssâ, qui est appelé dans le verset « un Esprit de Dieu » *(Rûḥun min-Hu)*, (Cor. *4*, 171), est à Allâh dans le même rapport que l'« Esprit de Dieu » insufflé par Allâh en Adam ; de plus, il a la même vertu, celle de donner la vie, ce qui est toujours exprimé comme venant de l'Autorisation divine.

soufflait donc dans la « forme » qui se trouvait dans un tombeau ou dans la « forme » de l'oiseau qu'il avait faite lui-même de boue, et l'être correspondant à la « forme » en cause se dressait vivant par l'Autorisation divine *(al-Idhnu-l-ilâhi)* qui entrait dans cette insufflation et dans cet air. N'était la propagation *(sarayân)* de l'Autorisation divine dans l'insufflation il n'en serait jamais résulté la vie dans une « forme » quelle qu'elle fût.

C'est du Souffle du Tout-Miséricordieux que provient la science aïssawie à Aïssâ, et il revivifiait les morts par son acte d'insufflation — sur lui le salut ! — et le souffle s'arrêtait dans les formes dans lesquelles il était introduit : c'est ce qui constitue d'ailleurs le lot que tout être existant détient d'Allâh. C'est par ce même lot que l'être parvient à Allâh quand « toutes les choses arrivent chez Lui ».

Lorsque l'homme, par exemple, se libère pendant son ascension spirituelle *(mi'râj)* vers son Seigneur, et que tout monde qu'il aborde dans son parcours (à travers les plans superposés de l'être) lui prend au passage ce qui est apparenté à un tel monde, il ne lui reste finalement que ce seul « secret » *(sirr)* qu'il tient d'Allâh, seule chose par laquelle il puisse Le voir Lui et entendre Sa Parole, car Allâh est trop sublime et saint pour être saisi si ce n'est par Lui [7]. Et lorsque cet être revient ensuite de ce degré contemplatif *(mashhad)* sa forme qui avait été décomposée pendant son exaltation *('urûj)* se reconstitue, l'univers (à tout degré) lui restituant ce qu'il lui avait retenu comme partie apparentée (au plan d'existence correspondant), chaque monde ne dépassant aucunement les limites de son genre. Le tout donc se réunit autour de ce « secret divin » et se reforme intégralement sur lui. C'est par ce « secret » d'ailleurs que la « forme » de l'être chante les louanges de son Seigneur, un autre que lui ne sachant jamais en faire la véritable louange ; si la « forme » en faisait la louange de sa propre part et non pas de la part de ce secret, n'apparaitraient plus la faveur divine *(al-fadlu-l-ilâhi)*, ni la grâce *(al-imtinân)* à l'égard de cette forme même ; or il est

7. On aperçoit ainsi que par cette notion du *Sirr* universel, qui est la Réalité essentielle et secrète de tout être vivant, on a en *Taṣawwuf* un terme strictement arabe et muhammadien pour désigner la même chose qu'*Atmâ*, le Soi du *Vêdânta* ; il est même remarquable que ce *Sirr* divin provient du *Nafas* rahmanien ce qui assimile encore sa position à celle l'*Atmâ* dont le nom vient d'une racine exprimant elle-même l'idée de « souffle ».

fermement établi que la grâce existe à l'égard de toutes les créatures, et cela veut dire qu'il est établi que ce qu'Allâh reçoit comme magnification et éloge de la part de la créature, provient de ce « secret divin » : c'est Dieu qui Se louange et Se glorifie Lui-même, et le Bien divin qui revient à la « forme », lors de ses actions de louange et de glorification, cette « forme » le reçoit à titre de grâce et non pas à titre de droit d'une créature sur Allâh ; quand Allâh admet qu'un être créé ait un droit sur Lui, Il le fait en Se l'imposant Lui-même.

Les « paroles » *(kalimât)* proviennent des « lettres » *(hurûf)*, et les lettres proviennent de l'« air » *(al-hawâ')* et l'air provient du Souffle rahmanien. Par les Noms *(al-Asmâ')* apparaissent les effets dans les êtres créés et c'est là qu'aboutit la science aïssawie.

D'autre part l'homme, par la vertu des paroles (venues donc du Tout-Miséricordieux), fait ainsi que la Dignité rahmanienne lui accorde de Son Souffle ce par quoi se dressera la « vie » des choses demandées au moyen de ces paroles : ainsi l'ordre des choses est continuellement circulaire (puisque les paroles venues du souffle de grâce retournent à leur source pour ramener encore de la grâce).

Sache que la vie qu'ont les esprits leur appartient de par leur essence même, c'est pourquoi du reste tout être vivant est vivant par son esprit. Le Samaritain (du peuple de Moïse) savait une telle chose ; lorsqu'il aperçut l'ange Gabriel, comme il savait que l'esprit de l'ange constituait tout son être et que la vie qu'il avait lui appartenait de par son être même, sachant aussi que tout endroit foulé par lui, du fait de sa condition de « représentation sensible » *(tamthîl)* [8], devenait « vivant » par la vertu du contact avec cette forme sensible *(ṣûra al-mumaththala)*, il prit des traces de l'ange une « poignée » de poussière selon ce qu'Allâh a informé en rapportant les paroles du Samaritain : « Et j'ai pris une poignée des traces de l'Envoyé (céleste) » (Cor. *20*, 96). Quand le Veau fut constitué et formé, le Samaritain projeta sur lui de cette poignée et le Veau (animé) mugit.

Aïssâ — sur lui le salut ! — étant « Esprit » *(Rûḥ)* comme Il l'a nommé [9] — et Allâh le constitua Esprit dans la forme stable d'un être humain, comme il constitua d'autre part Gabriel

---

8. Cf. éd. Blq. ; dans éd. Dâr-Kut, manquent les mots *fî tamthîli-hi*
9. Cf. le verset, déjà indiqué, Cor. *4*, 171.

dans la forme passagère d'un Bedouin — ressuscitait les morts par la simple insufflation. Ensuite, Allâh l'ayant confirmé par l'Esprit de Sainteté *(Rûḥu-l-Quds)*, il fut ainsi Esprit confirmé par un Esprit qui était pur de la souillure propre aux êtres cosmiques. Le principe de tout cela est l'Etre Vivant de toute Eternité *(al-Ḥayyu-l-Azalî)* qui est identique à la vie sans fin ; la distinction entre éternité sans commencement *(azal)* et éternité sans fin *(abad)* n'est introduite que par l'existence du monde et son caractère adventice.

Cette science est celle qui se rattache à la « hauteur » *(ṭûl)* et à la « largeur » *('arḍ)* du monde, entendant par cela, d'une part, le monde spirituel *(al-'âlamu-r-rûḥânî)* qui est celui des Idées pures *(al-Ma'ânî)* et du Commandement divin *(al-Amr)*, d'autre part le monde créé *('âlamu-l-khalq)* de la nature grossière *(aṭ-ṭabî'a)* et des corps *(al-ajsâm)*, le tout étant à Allâh : « La Création et le Commandement ne sont-ils pas à Lui ? » (Cor. 7, 54). « Dis : L'Esprit fait partie du Commandement de mon Seigneur ! » (Cor. *17*, 85). « Béni soit Allâh, le Seigneur des Mondes ! » (Cor. 7, 54).

Ceci était la science d'Al-Hussayn ibn Manṣoûr Al-Hallâj — qu'Allâh lui fasse miséricorde ! — Quand tu entendras quelqu'un des gens de notre Voie traiter des Lettres *(Ḥurûf)* et dire que telle « lettre » a tant de brasses ou d'empans en « hauteur » et tant en « largeur », comme l'ont fait Al-Hallâj et d'autres, sache que par « hauteur » il veut dire sa vertu opérative *(fi'l)* dans le monde des esprits, et par « largeur » sa force opérative dans le monde des corps ; la mesure mentionnée alors en est la caractéristique distinctive. Cette terminologie technique a été instituée par Al-Hallâj.

Ceux d'entre les Réalisés Certificateurs *(al-Muḥaqqiqûn)* qui connaissent la réalité du *Kun* possèdent la Science de Jésus *(al-'Ilmu-l-'îsawî)* [10] et ceux qui existencient par la vertu de leur énergie spirituelle *(himma)* quelque être *(kâ'inât)* ne le font qu'en vertu de cette science [11].



10. Cf. éd. Blq. ; dans éd. Dâr-Kut on a ici *al-'ilmu-l-'alawî* = « la science supérieure ».

11. Cf. éd. Blq. où les derniers mots sont : *fa-mâ huwa illâ min hadhâ-l-'ilm* ; dans éd. Dâr-Kut le mot *illâ* manque et le sens est opposé : « ils ne le font pas en vertu de cette science ».

Le 9 étant apparu avec la réalité de ces trois lettres (du *Kun*), apparurent aussi parmi les choses nombrées les 9 Cieux, et par les mouvements de l'ensemble des 9 Cieux et le cours des planètes fut engendré le Bas-Monde *(ad-Dunyâ)* avec ce qu'il contient, de même que, par leurs mouvements, ce monde avec ce qu'il contient sera détruit.

Par le mouvement de la sphère la plus haute parmi les 9 fut existencié le Paradis avec ce qu'il comporte. Tout comme lors du mouvement de cette sphère la plus haute est produit ce qu'il y a dans le Paradis, par le mouvement de la deuxième sphère, qui succède à la plus haute, est produit le Feu avec ce qui s'y trouve, ainsi que la Résurrection, la Sortie de la tombe, le Rassemblement et le Déploiement. En raison de ce que nous avons mentionné, le Bas-Monde est mélangé : du délice mélangé avec du châtiment. En raison de ce que nous avons mentionné respectivement, le Paradis est tout entier délice, et le Feu tout entier châtiment. Le mélange de composition actuel cessera pour les êtres (allant de ce monde à la vie future), car la condition d'existence de la vie future n'admet pas la complexion qu'ont les êtres ici-bas : c'est là la grande différence entre la vie de ce Bas-Monde et la Vie future, sauf que, concernant la constitution naturelle *(nash'a)* des gens du Feu, — lorsque la Colère divine est finie, sa limite ayant été atteinte en ce qui les concerne, et que cette Colère est suivie de la Miséricorde, laquelle l'avait déjà précédée dans la durée [12] — l'autorité de la Miséricorde s'imposera à nouveau à leur égard, sa forme *(ṣûra)* étant restée la même sans changement. — D'ailleurs, si la forme de la Miséricorde avait changé ils seraient soumis au châtiment. — Ainsi, ces êtres sont régis initialement, par permission d'Allâh et investiture de Sa part, par le mouvement de la deuxième sphère céleste, celle qui suit la plus haute, et qui produit à leur égard un châtiment destiné à tout réceptacle disposé au châtiment — et si nous disons « à tout réceptacle disposé au châtiment », c'est parce qu'il y a parmi les habitants du Feu certains qui ne se trouvent pas là pour recevoir eux-mêmes le châtiment [13].

---

12. Cf. le hadîth : « Ma Miséricorde a précédé Ma Colère » *(Inna Rahmatî sabaqat Ghadabî)*. Une autre traduction de *Sabaqat* par « l'emporte sur » sera nécessaire plus loin.

13. Notamment les gardiens de l'enfer et les préposés aux tortures.

Quand sera consommée la durée (du Feu) qui est de 45.000 années, elle aura été châtiment (effectif) pendant une telle durée pour ses gens (mais voici comment) : ceux-ci sont punis (tout d'abord) en elle d'un châtiment continuel, sans interruption, pendant 23.000 années. Ensuite le Tout-Miséricordieux *(ar-Raḥmân)* leur envoie un sommeil *(nawma)* pendant lequel ils perdent toute sensibilité, ce qui correspond à la parole d'Allâh : « Il n'y vit pas ni ne meurt » (Cor. *20*, 74 et *87*, 13), ainsi qu'à la parole de l'Envoyé d'Allâh — sur lui le salut ! — au sujet des gens du Feu, destinés au Feu : « Il n'y meurent pas ni ne vivent », ce qui concerne l'état de ces êtres pendant les époques où ils perdent leur sensibilité. Cet état est analogue à celui des gens châtiés dans ce Bas-Monde qui s'évanouissent à cause de la violence de l'épouvante et de la force exceptionnelle de la douleur. Les gens du Feu restent dans cet état (de sommeil) pendant 19.000 années, ensuite ils se réveillent de leur évanouissement *(ghashya)* — or, Allâh ayant « remplacé leurs peaux par d'autres peaux » (cf. Cor. *4*, 56), ils sont punis alors en ces nouvelles peaux pendant 15.000 années ; ensuite ils tombent de nouveau en évanouissement et restent ainsi pendant 11.000 années ; puis ils se réveillent de nouveau alors qu'Allâh a remplacé encore leurs peaux par d'autres « afin qu'ils puissent goûter de nouveau le châtiment » *(ibid.)*, et de ce fait ils goûtent de nouveau le châtiment douloureux pendant 7.000 années ; ensuite ils retombent en évanouissement pendant 3.000 années ; ensuite ils se réveillent et Allâh leur accorde une délectation *(ladhdha)* et un repos *(râḥa)* analogues à ceux qu'éprouve l'homme qui s'endort fatigué et qui se réveille (reposé) [14].

14. Voici un tableau les séries de ces états alternants :

Châtiment	Sommeil ou Evanouissement
23.000	......
......	19.000
15.000	......
......	11.000
7.000	......
......	3.000
45.000	33.000

Ceci provient de « la Miséricorde divine qui l'emporte sur Sa Colère » et qui « s'étend *(wasi'at)* à toute chose ». La Miséricorde exerce alors son pouvoir de perpétuation dérivant du nom divin *al-Wâsi'* : « Celui qui S'étend à toute chose l'enveloppant en (Sa) miséricorde et en (Sa) science » (Cor. *40*, 7).

Alors les êtres ne sentent plus de douleur, et comme cet état se perpétue pour eux et qu'ils le trouvent agréable [15], ils disent : « Nous avons été oubliés et nous ne demandons rien, par peur de rappeler le souvenir de notre cas, alors qu'Allâh nous a dit : « Demeurez-y et ne me parlez pas ! » (Cor. *23*, 108). C'est ainsi qu'ils se taisent, et qu'ils s'y tiennent enveloppés dans un voile ; ils ne leur reste du châtiment que la peur d'un retour du châtiment ; c'est cette portion de châtiment qui est perpétuée sur eux, la peur, qui est un châtiment psychique non pas sensoriel, mais il peut arriver qu'ils oublient la peur elle-même à certains moments. Leur bonheur consiste dans la tranquillité du côté du châtiment sensoriel, et cela vient de ce que met Allâh, dans leurs cœurs, en tant qu'Il possède une vaste miséricorde. En effet, Allâh dit : « Aujourd'hui Nous vous oublions, comme vous avez oublié... » (Cor. *45*, 34). C'est de ce fait là [16] qu'ils disent « nous n'avons été oubliés » *(nusînâ)* quand ils ne sentent plus les douleurs. A cela se rapportent encore les Paroles divines : « Ils oublièrent Allâh et Il les a oubliés » (Cor. *9*, 68) et : « de même aujourd'hui tu seras oublié » (Cor. *20*, 126), c'est-à-dire « tu es abandonné dans la Géhenne », car le *nisyân*, « oubli », est l'« abandon » ; si (la racine employée dans tous les mots traduits ici par l'idée d'« oubli » est considérée avoir comme troisième radicale) le *hamza* (et non pas le *yâ*), son sens est le « retardement ».

La part de bonheur qu'ont les gens du Feu est l'absence de châtiment, et leur part de châtiment est l'arrivée du châtiment lui-même, car ils n'ont aucune sécurité par voie de noti-

---

Une coïncidence à signaler : la durée totale des deux phases alternantes « châtiment » et « sommeil » 45.000 + 33.000 = 78.000 années est égale à celle du Cycle Temporel *(Dawratu-z-Zamân)*, qui, d'après Ibn Arabî, dans *Futûhât*, ch. 12, a précédé la manifestation du « corps de Muhammad », et pendant laquelle la réalité du Prophète restait invisible extérieurement.

15. Cf. éd. Blq : *yasta'dhibûna-hu* ; dans éd. Dâr-Kut on a *yastaghnimûna-hu* = « ils cherchent à le mettre à leur profit », sens qui est moins bien venu.

16. Cf. éd. Blq. : *haythiyya* ; éd. Dâr-Kut. : *haqîqa*.

fication[17] du côté d'Allâh. Ils sont protégés cependant à certains moments, contre la peur de l'arrivée du châtiment. Ainsi une fois ils en sont protégés pendant 10.000 années, une autre fois pendant 2.000 années, une autre fois pendant 2.000 années, ou encore pendant 6.000 années, mais ils ne sortent pas de ces limites, car il faut qu'ils y passent un tel temps déterminé.

Enfin quand Allâh veut leur accorder une faveur de son nom *ar-Raḥmân*, ils considèrent l'état dans lequel ils se trouvent alors et leur sortie du châtiment en lequel ils avaient été plongés, et ils sont favorisés tant que dure ce regard ; or cela peut durer une fois 1.000 années, une autre fois 9.000 années, une autre fois 5.000 années, cela peut être encore davantage ou moins.

Telle est la situation de ces êtres dans la Géhenne, y restant continuellement, car ils en sont les habitants attitrés.

Ce que nous venons de mentionner dans ce chapitre provient de la science aïssawie héritée du *Maqâm* Muhammadien.

Et Allâh dit la vérité, et Il guide sur la Voie.

---

17. Cf. éd. Blq. : *al-akhbâr* ; éd. Dâr-Kut. k: *al-aghbâr* (?).

VI

LE COFFRE D'HÉRACLIUS ET LA TRADITION DU « TÂBÛT » ADAMIQUE *

Les *Folia Orientalia*, vol. II, 1960 (Cracovie), organe de l'Académie Polonaise des Sciences, publient un intéressant travail du prof. M. Hamidullah, intitulé *Une ambassade du calife Abû Bakr auprès de l'empereur Héraclius, et le livre byzantin de la prédiction des destinées*. Au point de vue documentaire, il s'agit, du côté islamique, de relations officielles très précises et fort curieuses sur les entretiens publics ou privés — on pourrait dire même secrets — que 'Ubâda ibn aṣ-Ṣâmit, Hishâm ibn al-'Âṣ et Nu'aym ibn 'Abd-Allâh, les ambassadeurs du 1er Calife, eurent avec l'Empereur. Les faits se situent à Byzance peu après l'accession d'Abû Bakr au Califat (632-634) et avant que la guerre contre les Byzantins ne se généralise. Pendant un entretien de nuit dans l'appartement impérial, Héraclius fit apporter un grand coffre à casiers dont il commença à sortir successivement des morceaux de soie noire sur chacun desquels se trouvait peinte une figure humaine. Il demandait chaque fois aux visiteurs s'ils reconnaissaient les personnages représentés. Comme ceux-ci répondaient au début chaque fois par la négative, l'Empereur leur précisait ensuite qu'il s'agissait ainsi des portraits d'Adam, de Noé, d'Abraham. Dans l'image qui vint ensuite, ils reconnurent le visage du Prophète Muhammad « souriant comme vivant ». Voici maintenant les termes mêmes de la version de Hishâm ibn al-'Âṣ donnée par Al-Bayhaqi (*Dalâ'il an-Nubuwwa*) que traduit M. Hamidullah (mais dont nous adaptons un peu la forme) :

* [La première partie de ce texte a été publiée, sans titre, dans la chronique des Revues aux *E.T.*, mai-juin 1962.]

« L'Empereur nous demanda : « Le connaissez-vous ? — Nous dîmes : Oui, c'est Muhammad l'Envoyé de Dieu, et commençâmes à pleurer.

« A ce moment-là, Dieu m'est garant de ce que je dis, l'Empereur se mit debout, puis s'assit de nouveau, et nous dit : « Je vous adjure par Dieu, est-ce bien lui ? » — Nous répondîmes : « Mais oui, c'est lui, comme si tu le voyais lui-même (ou : « comme si nous le voyions vivant », dans la version d'Abû Nu'aym) » !

« Alors, il s'arrêta pendant un certain temps, puis déclara : « En vérité, celui-ci était le dernier casier dans l'ordre, mais je l'ai ouvert par anticipation pour vous éprouver. »

Le récit rapporte ensuite que l'Empereur montra aux ambassadeurs musulmans de la même manière les images contenues dans chacun des autres casiers, en précisant chaque fois le prophète dont il s'agissait ; furent ainsi mentionnés encore Moïse, Aaron, Loth, Isaac, Jacob, Ismaël, Joseph, David, Salomon et Jésus. (Il faut dire que les autres versions varient quelque peu en ce point.) Après cela, Héraclius referma le coffre et le renvoya. Le récit continue ainsi :

« Nous demandâmes : « D'où as-tu ces portraits, car nous savons maintenant que ce sont les figures des Prophètes — sur eux le salut ! —, puisque nous y avons retrouvé celle de notre Prophète à nous — sur lui la prière et le salut ! — » L'Empereur nous expliqua : « Adam avait demandé à son Seigneur de lui faire voir les prophètes parmi ses descendants. Dieu lui produisit leurs formes sur des pièces de soie du Paradis. Ces portraits restèrent dans le Trésor d'Adam au Couchant du Soleil. Dhû-l-Qarnayn (L'Homme aux Deux Cornes, cf. Coran *18*, 83-98) les en ramena. » En confrontant les différentes versions de la fin de ce récit, il résulte que « lorsqu'arriva le temps du Prophète Daniel, celui-ci fit des copies de ces portraits et c'étaient ces copies mêmes que l'Empereur byzantin détenait. »

M. Hamidullah signalait au début, du côté byzantin, des documents historiques pouvant être rappelés ici de quelque façon ; tel par exemple la présence dans la bibliothèque de Léon le Sage d'un livre copié d'après un rouleau trouvé dans le tombeau du même Prophète Daniel, prédisant les destinées de Byzance, et contenant les noms de ceux qui y régneraient tant que cette ville existerait. L'auteur voit en somme en tout cela deux albums qui faisaient partie du trésor impérial : « Héraclius en montra un aux ambassadeurs musulmans, et Léon le

Sage se sert d'un autre. » Quelques autres récits affirmant l'existence de documents plus ou moins comparables, toujours à propos de l'Islam, en Chine, en Palestine ou en Espagne visigothique, amènent M. Hamidullah à conclure à une certaine « tradition picturale » proche du genre apocalyptique. L'auteur ne précise pas ce que l'on pourrait entendre au fond par cette « tradition picturale » qui, en effet, pourrait avoir un sens différent de celui d'une simple imagerie d'artistes ou de scribes impériaux. Il ajoute aussi : « L'aspect ésotérique ne nous intéresse pas ici. » Cette mention semble admettre tout au moins en principe que, considérées dans une telle perspective de la science traditionnelle, les données en question puissent éventuellement présenter un sens plus sérieux et plus instructif. A ce propos, nous attirons l'attention, tout d'abord, sur les cas de l'empereur Héraclius lui-même. Des récits traditionnels le montrent comme un connaisseur en astrologie *(Kâna Hiraqlu ḥazzâ'an yanẓuru fi-n-nujûm*, rapporte Bukhâri, *Ṣaḥiḥ*, I. 1). D'après les récits islamiques, à trois reprises, on le voit préoccupé par la question de la manifestation prophétique muhammadienne. Une première fois, par pure scrutation astrologique, avant de connaître autrement la sortie du prophète Muhammad, il affirma qu'il venait de découvrir qu'un Roi *(Malik)* ou un Règne *(Mulk)* nouveau paraissait « chez les circoncis » et il se demandait au sujet de ceux-ci s'il s'agissait d'autres que de Juifs (Bukhâri, *ibid*). Peu après, apprenant qu'un prophète s'était levé chez les Arabes, il s'informa s'il s'agissait de circoncis. Il consulta par écrit aussi l'un de ses amis byzantins « compétent comme lui en science » *(naẓiru-hu fi-l-'ilm)*, la réponse le confirma dans sa conviction. Une deuxième fois, c'est lorsqu'il reçoit le message du Prophète Muhammad lui-même, le convoquant à l'Islam, et lorsqu'il enquêta à ce propos auprès des Arabes marchands, venus de la Mekke en Syrie, choses mentionnées, par exemple, par Bukhâri au moins deux fois, dans le chapitre sur la Révélation et dans celui sur la Guerre Sainte. Son attitude apparaît en la circonstance positive quant à lui-même (un hadîth du Prophète déclarera d'ailleurs, confirmé, de ce fait, l'Empire byzantin, et par contre l'Empire perse condamné à la destruction, du fait de la réponse hostile faite par Chosroes Parwiz à un message prophétique analogue), mais celle des chefs de l'Eglise aurait été telle qu'il ne pût donner aucun cours à sa bonne disposition. Il est cependant évident qu'il n'avait pas une conviction formelle, car son comportement dans la

troisième circonstance, celle des ambassadeurs d'Abû Bakr, le montre encore à la recherche d'une certitude.

L'inquiétude et l'émotion manifestées alors par l'Empereur pourraient s'expliquer assez bien par le sentiment de responsabilité tant personnelle que fonctionnelle devant des faits et dans des moments historiques déterminants pour les destins traditionnels du monde. Sa réponse à Abû Bakr, tout en étant dilatoire, reste polie, quoique l'histoire byzantine et chrétienne n'ait gardé, semble-t-il, aucun souvenir de contacts de ce genre. Son attitude personnelle différente, en toutes ces circonstances, des réactions officielles et ecclésiastiques pourrait même s'expliquer au fond, et dans une certaine mesure tout au moins, par le fait que la tradition « impériale » en Occident apparaît comme ayant une origine et une position indépendantes de la tradition « sacerdotale chrétienne », tout en pouvant, et finalement même tout en devant se conjoindre de façon intime avec celle-ci dans l'organisation traditionnelle de l'Occident. (L'Empereur byzantin devint même l'« Evêque du Dehors ».) Les mentions que fait Héraclius d'un « trésor » transmis « par succession impériale continue » (rapporte Ad-Dînawarî), depuis Dhû-l-Qarnayn (auquel il est certain que le cas d'Alexandre le Grand ne fait que correspondre dans une certaine mesure à un certain moment historique), atteste bien cette continuité de la fonction impériale malgré les changements des formes traditionnelles « religieuses » dans la sphère où s'exerçait l'autorité des souverains temporels de l'Occident (celui-ci pris dans son ensemble et par rapport à l'ordre traditionnel total du monde). Il est d'ailleurs significatif, sous ce même rapport, que, lors de la première enquête, sur données astrologiques, Héraclius s'inquiète de l'avènement d'un nouveau Roi ou Royaume plutôt que de celui d'un nouveau Prophète.

Quant à la question de savoir ce qu'étaient exactement en elles-mêmes ces images des Prophètes, il n'est certainement pas facile de dire quelque chose de sûr, mais le fait qu'elles étaient gardées secrètes et conservées d'une façon toute particulière et dans des casiers à part, fait penser qu'il s'agissait d'un « trésor » astrologique plutôt que d'une sorte d'album. (L'existence par ailleurs d'un livre sur les destinées de Byzance dans la bibliothèque impériale pourrait être d'un ordre quelque peu différent, plus « extérieur » en tout cas, quelles qu'en aient été les sources premières.) Il n'est pas impossible que les images prophétiques en question aient eu

aussi quelque vertu talismanique, quoiqu'elles ne fussent que des « copies » d'originaux restés dans un dépôt plus mystérieux. Il est intéressant de retenir, en tout cas, qu'il s'agirait, à l'origine de tout cela, d'un dépôt proprement occidental, de cet Extrême-Occident que, Dhû-l-Qarnayn avait effectivement atteint (alors qu'Alexandre le Grand n'avait pas eu à faire une telle expédition). Dans cette perspective, la version d'Al-Bayhaqî, que traduit M. Hamidullah, porte le détail que la figure d'Adam était de couleur rouge, et cela aussi suggère un rapport avec le prototype adamique de la race rouge dont la position cardinale est à l'Occident. Une des données de la tradition islamique quant à la création d'Adam s'applique plus spécialement à la race rouge.

Telles sont les réflexions que nous pouvons ajouter à celles que M. Hamidullah a faites lui-même au sujet des données rapportées par le document le plus important de son article.



* Nous revenons sur la question de l'énigmatique coffre de l'empereur Héraclius, contenant les images des prophètes depuis Adam jusqu'à Muhammad. On se rappelle que ce dépôt de tradition impériale, qui fut montré pendant une rencontre de nuit à Constantinople aux trois Compagnons du Prophète envoyés en ambassade par le premier Calife, Abû Bakr aṣ-Ṣiddiq, était dit remonter, dans sa forme du moment, au prophète Daniel, auteur de ces exemplaires qui, tout en étant ainsi « prophétiques », ne constituaient cependant que des « copies » : les originaux, qui étaient d'origine proprement « divine » — car c'est Dieu même qui « les avait confiés à Adam » — faisaient partie du fameux « Trésor d'Adam » *(Khizânatu Adam)*, que Dhû-l-Qarnayn avait rapporté de son expédition au Couchant du Soleil.

Un tel contenant, à cause d'un tel contenu, n'est pas sans rappeler, certes de loin, le thème symbolique de l'Arche d'Alliance des Fils d'Israël. Mais ce sont encore des données islamiques qui permettront de voir ce rapport qui, d'ailleurs, semble avoir échappé jusqu'ici à l'attention des historiens ; et en retour, on pourra mieux se rendre compte de la nature du dépôt d'Héraclius.

Comme on le sait, l'Arche d'Alliance était elle-même un

---

* [Ce texte a été publié comme article, portant le titre de notre chapitre, dans *E.T.*, nov.-déc. 1962, et janv.-fév. 1963.]

coffre, fait sur un ordre divin très précis et plein de détails, dans le cadre du plan du Tabernacle. Elle contenait tout d'abord les deux Tables de la Loi ou du Témoignage qu'y déposa Moïse (cf. Exode : *40*, 20 ; Deutéronome : *10*, 5), à quoi furent ajoutées ensuite, l'Urne d'or contenant la manne et la Verge d'Aaron qui avait fleuri (cf. Hébreux, *9*, 4) ; on a dit quelquefois la même chose pour le Deutéronome lui-même qui au début avait été déposé seulement à côté de l'Arche (cf. Deut. *31*, 24-26). Du côté islamique, il est question de l'Arche une seule fois dans le Coran, dans un passage de la sourate de la Génisse, qui, malgré des différences spécifiques, évoque l'histoire de Saül (en arabe : *Ṭâlût*) : « Leur prophète (= Samuel) leur dit : Le signe de sa royauté (celle de *Ṭâlût*) (sur vous) sera le fait que le *Tâbût* (= l'Arche) viendra chez vous : dans celui-ci (se trouve) une *Sakîna* (= Shekina, Présence, Grande Paix) de votre Seigneur et un Reste *(Baqiyya)* de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron : les Anges le portent. En ceci il y a un signe pour vous, si vous êtes des croyants » (Coran, *2*, 248). Les commentaires ordinaires de ce passage, tout en coïncidant quelques fois avec les données judaïques, assignent cependant à cette « Arche » (en hébreu *Arôn)*, plus exactement à ce *Tâbût* — car il y a ici une significative question de terminologie sacrée, sur laquelle nous reviendrons plus loin — une origine bien antérieure à Moïse. C'est là un point fort étrange, car on se trouve loin du récit biblique relatif à la construction de l'Arche d'Alliance au temps de Moïse, et nous n'avons jamais vu que l'on ait fait état de cette différence et qu'on en ait rendu compte.

Cette tradition, courante dans les commentaires coraniques du verset en question [1] et dans les chroniques religieuses, dit que Dieu avait fait descendre du Paradis pour Adam, un coffre *(tâbût)* dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam jusqu'à Muhammad, le Sceau de la Prophétie [2], et qu'après la mort d'Adam, ce dépôt fut en possession de Seth après lequel il passa par voie d'héritage prophétique jusqu'à Abraham et Ismaël et ensuite aux pro-

1. Cf. les Commentaires d'Al-Baghâwi (m. 516/1122), d'Ar-Râzi (m. 606/1209) d'Al-Baydâwî (m. environ 691/1292) et d'Al-Khâzin (m. 791/1340).

2. At-Tabarî (m. 310/922) ; *Tafsîr*, au verset 248 de la sourate de la Génisse, rapporte une tradition d'Ibn 'Abbâs disant qu'Adam est descendu du Paradis avec ce *Tâbût* et avec le *Rukn* (l'« Angle » ou le « Fondement » devenu et appelé plus tard la Pierre Noire de la Kaaba).

phètes d'Israël, dont Moïse représente certes un point marquant, mais dans une lignée ininterrompue.

Voici maintenant les passages essentiels d'une version plus longue et plus riche en détails de cette tradition du *tâbût*, telle qu'elle est rapportée par Ath-Tha'labî (m. 427 / 1035) [3] :

« Les Commentateurs coraniques *(ahl at-Tafsîr)* et les historiens traditionnels *(ahl al-Akhbâr)* rapportent qu'Allâh — qu'Il soit exalté ! — a fait descendre du Paradis un *tâbût* pour Adam — sur lui le salut divin ! — lorsqu'il envoya celui-ci sur la terre. Ce coffre contenait les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, et avait des casiers *(buyût)* au nombre des « envoyés » d'entre les prophètes [4] ; le dernier casier était celui de Muhammad — sur lui la Prière et le Salut divins ! — et était fait en hyacinthe rouge. [5]...

« Le *tâbût* était de trois coudées sur deux, fait en bois de *shamshâdh* (buis) revêtu d'or. Il resta chez Adam — sur lui le salut divin ! — jusqu'à sa mort, ensuite chez Seth, après lequel il fut transmis toujours par héritage dans la descendance d'Adam jusqu'à ce qu'il parvînt à Abraham. A la mort de ce patriarche le dépôt passa chez Ismaël qui était l'aîné de ses fils (et avait rang prophétique, plus exactement de *rasûl*, « envoyé divin ») et à la mort de celui-ci, il se trouva chez son fils Cédar (en arabe *Qaydhâr)*. — Ici se place un long épisode que nous devons concentrer : les descendants d'Isaac réclamèrent le

---

3. *Qisaṣ al-Anbiyâ'*, (Histoire des Prophètes). Ed. Al-Halabi, Le Caire, 1937, pp. 224-226.

4. Selon le hadith du Prophète le nombre total des Prophètes *(Anbiyâ')* est de 124 000 dont 313 sont des Envoyés *(Rusul)*.

5. Signalons au passage que ce détail est tout à fait concordant avec les données que l'on a par ailleurs sur la symbolique des Gemmes en Islam. Chez Muḥy-d-Dîn Ibn Arabî par exemple (dans ses « Prières sur le Prophète ») Sayyidunâ Muhammad est désigné comme étant la Perle Blanche *(Ad-Durrat al-Bayḍâ')* — symbole de l'Intellect Premier — qui descend sur l'Hyacinthe Rouge *(al-Yâqût al-Ḥamrâ')* — celle-ci étant l'Ame Universelle en tant qu'engagée par la relation individuelle : autrement dit l'Hyacinthe Rouge désigne l'âme individuelle elle-même considérée uniquement comme individualisation de l'Ame Universelle. Cette dernière conçue à l'état transcendant de principe universel est représentée dans la même symbolique par l'Emeraude Verte *(Az-Zumurruda al-Khaḍrâ')*. Nous ferons remarquer, aussi, à l'occasion, que la notion de « Chatons de Bague » *(fuṣûs* sing. *faṣṣ)* telle qu'elle est illustrée par les *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, « Les Chatons des Sagesses » (ou des formes de Sagesse) d'Ibn Arabî n'est au fond qu'un cas particulier d'application du même symbolisme des gemmes, combiné en outre avec celui des « sceaux ».

tâbût en disant qu'il ne pouvait être hérité que par un prophète, ce que n'était pas Cédar. Celui-ci, qui au début n'avait pas consenti, voulut un jour ouvrir le coffre, mais n'y parvint pas. Il entendit une voix céleste lui dire : « C'est un héritage prophétique et il ne peut être ouvert que par un prophète. Rends-le à ton cousin Jacob, l'Israël d'Allâh ! » C'est ce que Cédar fit aussitôt ; Jacob lui fit alors en échange l'Annonce *(Bishâra)* de la manifestation muhammadienne, à la fin des temps, par une pure lignée arabe. — « Le *tâbût* parvint plus tard à Moïse qui y déposa la Thora et des objets à lui *(at-Tawrât wa matâ'an min matâ'i-hi)* et resta chez lui jusqu'à sa mort ; ensuite il passa dans la possession des prophètes des Bânû Israël jusqu'au temps de Samuel. Entre-temps son contenu avait atteint l'état *(takâmala amr at-Tâbût)* dont parle Allâh dans son Livre (Coran, *2*, 248) ».

Ce contenu, le Coran l'indique, comme on l'a vu plus haut, très succinctement : « une *Sakîna* de votre Seigneur et un Reste *(Baqiyya)* de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron ». Il n'est pas question là-dedans, tout au moins explicitement, des « images des Prophètes », ce dépôt primordial dont parlent les légendes arabes évoquées par les commentateurs à propos de la mention du *tâbût*. La seule chose s'y trouvant qui pourrait être envisagée comme antérieure à Moïse même est cette *Sakîna* du Seigneur des Fils d'Israël. Mais comme le problème qui se pose à cet égard est assez spécial et complexe nous l'examinerons un peu plus tard. Pour le moment, nous rapportons ce que l'on dit encore de la *Baqiyya*, ce Reste de l'héritage amramite *. Ath-Tha'labî, dont nous suivons la relation, dit : « Les commentateurs disent que dans le coffre se trouvaient : le Bâton *('aṣâ)* de Moïse, les fragments (restés) des (premières) Tables (cassées) *(ruḍâḍ al-Alwâḥ)* — car lorsque Moïse (en colère) jeta les Tables, celles-ci se cassèrent et une part en fut de ce fait « enlevée » (retirée) [6] ; alors il recueillit ce qu'il en restait et le mit dans l'Arche ; s'y trouvaient également deux (nouvelles) tables de la Tora *(Lawḥâni mina-t-Tawrât)*, une Urne avec de la Manne *(Qafîzun mina-l-Mann)* qui descendait pour le Fils d'Israël dans le

* [De Amram, père de Moïse et Aaron (en arabe 'Imrân).]

6. Une tradition d'Ibn 'Abbâs reproduite par At-Tabarî et Ath-Tha'labî *(ibid.* pp. 176-177) précise qu'il n'en resta de cette première forme des Tables que le sixième.

Désert, les deux Sandales *(na'lâni)* de Moïse, ainsi que la Tiare *('amâma)* d'Abraham et la Verge *('aṣâ)* d'Aaron [7].

« Quand les Fils d'Israël étaient en divergence sur quelque chose ce *tâbût* émettait un oracle *(takallama)* et tranchait entre eux *(ḥakama baynahum)*, et, quand ils étaient au combat contre l'ennemi, ils le mettaient devant l'armée et obtenaient la victoire. Mais quand ils tombèrent dans la désobéissance et se corrompirent, Allâh les assujettit aux Amalécites (= Philistins) qui eurent la victoire sur eux et leur enlevèrent le coffre sacré ». — Le récit fait ensuite le résumé des événements survenus au temps de Samuel et Saül et explique la « venue du *Tâbût* » chez les Israélites comme un signe de la royauté de Saül. A l'occasion, selon divers hadiths des Compagnons, il est rapporté que Dieu avait préposé quatre Anges pour conduire l'Arche qui, de façon ordinairement visible, était portée par deux jeunes vaches (cf. 1er *Livre de Samuel*, ch. VI), et Ibn 'Abbâs précise : « Les Anges portaient le *Tâbût* entre le ciel et la terre, et les hommes ayant vu qu'il fut déposé dans la maison de Saül, reconnurent la royauté de celui-ci » [8] ; cette dernière exégèse, si elle était à prendre au sens direct, dépasserait le texte coranique et ne trouverait aucun point d'appui dans les textes bibliques. Les paroles d'Ibn 'Abbâs expriment un côté plus subtil et proprement intuitif des événements : Saül représente le « moment » de ce rétablissement de l'ordre et son « support » spécifique, mais il n'est pas nécessairement l'agent extérieur de retour de l'Arche, ni même l'hôte extérieur de celle-ci. Chose curieuse, dans la Bible, l'histoire de Saül n'a apparemment, qu'un rapport épisodique avec celle de l'Arche : *1er Samuel*, ch. XIV, 18 ; mais les données islamiques confirment ce rapport et le soulignent, alors que du côté judéo-chrétien on considère que la mention de l'Arche même dans le passage respectif n'est pas sûre, et on la remplace plutôt par la mention de l'éphod sacerdotal qui avait également une fonction oraculaire.

Le document que nous venons de citer n'a évidemment pas la rigueur d'un hadith prophétique et on ne saurait l'utiliser sans une certaine réserve ; ainsi surtout quand il s'agit du contenu du *Tâbût*, les objets énumérés sont recueillis par le narrateur

7. Ismâ'îl Haqqî *(Rûḥ-al-Bayân)* ajoute la Bague à sceau de Salomon *(Khâtam Sulaymân)*.

8. On peut remarquer que l'Arche apparaît ainsi nettement comme une forme sensible de la *Merkaba* (le Trône divin) soutenue par les quatre Anges figurés dans la vision d'Ezéchiel.

d'après des relations distinctes que nous connaissons par ailleurs comme venant de nombreux traditionnistes qui chacun, en mentionnant un ou deux de ces objets, répondait ainsi cependant à la question globale : en quoi consistait la *Baqiyya*, le « Reste de ce qu'avait laissé la famille de Moïse et celle d'Aaron » dont faisait mention le verset du Coran, *2*, *248*. Toutefois certaines choses peuvent être comptées comme des données fermes, et il nous revient seulement la charge de les mieux situer et interpréter.

Ainsi l'existence d'un *Tâbût* antérieur à Moïse et qui se confondrait finalement avec l'Arche d'Alliance n'est pas à prendre dans un sens qui implique une identité de forme sensible ; il suffit d'en retenir l'idée d'un dépôt primordial, permanent en principe, constitué par une réalité transcendante et opérative au sens le plus général, mais proprement « divine », condensée ou attachée à un support sensible, idée qu'illustre par ailleurs la tradition du Graal ; ce qui n'exclut toutefois pas des modifications de contenu et de forme de ce dépôt selon les changements des conditions du cycle traditionnel. Cette tradition islamique correspond au fond à certaines données que l'on trouve dans ce qu'on appelle les apocryphes chrétiens. Il est question souvent dans de tels écrits d'un « Trésor d'Adam » et d'une « Caverne des Trésors »[9].

En tout cas, à une telle acception des choses invite déjà le fait même que les descriptions que l'on donne des deux « coffres » présentent des différences notables qui peuvent les faire ainsi relever de symbolismes différents. Celui d'Adam était en ce bois de *shamshâdh* (traduit « buis ») provenant nécessairement du Paradis, et constituait une œuvre directement « divine » comme son contenu, alors que celui de Moïse fait par les constructeurs israélites, était en bois de *sétim* (ce qu'on traduit quelquefois par « acacia »). Les deux étaient « dorés » (les détails à ce sujet manquent toutefois totalement pour le *tâbût*

9. Notamment, Adam, après sa sortie du Paradis, aurait imploré le Seigneur de lui donner quelque objet venant du Paradis et c'est ainsi qu'il reçut l'« or », l'« encens » et la « myrrhe », où l'on reconnaît les offrandes des Rois-Mages et donc les attributs du Ternaire de fonctions ésotériques du Centre suprême. D'ailleurs dans son « Testament », Adam demanda à Seth et à ses descendants d'embaumer son corps avec de la « myrrhe » et de l'« encens » et de l'enfermer dans une « arche » qu'ils devaient déposer au point central du monde (pour ce qui est de l'attribut de l'« or » on aura remarqué que les traditions islamiques parlent d'un *Tâbût* « recouvert d'or »). (Voir *Dictionnaire des Apocryphes III*).

d'Adam alors qu'ils sont très nombreux pour l'Arche d'Alliance), mais leurs dimensions diffèrent : le premier est de « trois coudées sur deux » *(thalâthatu adhra'in fî dhirâ'ayn)*, — et il n'y a pas de variation sur ce point dans les diverses formes de cette tradition arabe, — le deuxième est de deux coudées et demie en longueur et d'une coudée et demie en largeur ainsi qu'en hauteur (Exode, *25*, 10).

De plus les noms mêmes que porte l'Arche dans les deux traditions judaïque et islamique sont étymologiquement différents, ce qui ne peut être sans signification, ni rester ici sans conséquence, alors que l'on a de chaque côté des textes sacrés sémitiques qui emploient normalement les mêmes racines pour les mêmes thèmes de l'histoire sacrée évoquée. En hébreu, et cela dans les textes bibliques qui la mentionnent, l'Arche de l'Alliance ou du Témoignage construite du temps de Moïse est désignée par le terme *ârôn* dont la racine existe aussi en arabe avec le sens de « cachette », « repaire ». Dans le Coran où elle n'est mentionnée comme telle qu'une seule fois, dans le verset déjà cité plus haut, elle est désignée par le terme (articulé) *at-Tâbût* au sujet duquel plusieurs dérivations étymologiques sont possibles. Selon l'opinion qui a prévalu chez les commentateurs, il vient de la racine *Tâba* (lettres : *tâ-wâw-bâ)* qui exprime l'idée de « retour » (d'où celles de « repentir » et « réconciliation ») que l'on justifie ici de différentes façons, mais qui pourraient être plutôt en rapport avec l'idée d'un certain retour de grâce divine envers Israël ; le retour de l'Arche se trouverait impliqué en quelque sorte dans le nom même sous lequel le Coran désigne celle-ci dans la circonstance exceptionnelle dont il s'agit ; en tout cas, au point de vue verbal, ce « retour » n'est pas exprimé autrement dans le texte ; le verbe employé, *an ya'tiyakum* donne : « que le *tâbût* vienne chez vous » et non : « qu'il revienne chez vous ». On pourrait même dire qu'une telle appellation ne peut convenir pour l'Arche d'Alliance qu'en tant qu'elle opère un retour après une disparition ou un éloignement, ce qui était effectivement le cas dans l'histoire de Samuel et de Saül, et, comme le verbe employé n'énonce que l'idée de simple « venue », l'explication pourrait se trouver dans un changement intervenu soit quant à l'identité exacte de l'objet sacré soit quant à celle des destinataires ; sans insister autrement, les deux explications nous semblent possibles concurremment : si par exemple ce qui « revenait » ainsi n'était plus l'intégralité du dépôt parti, le « retour » n'en était pas un en toute rigueur, et on peut même

penser à quelque « adaptation » de ce dépôt à des circonstances traditionnelles nouvelles ; en tout cas le texte coranique laisse possible une acception de ce genre, au moins parce qu'il est question d'un « reste de ce qu'ont laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron » nuance partitive à laquelle les commentateurs et les traducteurs ne prêtent guère attention. D'autre part, si ceux auxquels est destiné l'objet sacré n'ont plus la même qualité que les détenteurs antérieurs, là non plus on ne peut parler d'un « retour » exact : or, effectivement le retour de l'Arche se produit au moment où l'on introduit la Royauté en Israël et après une prévarication du sacerdoce (à quoi fut due d'ailleurs la perte de l'Arche) [10]. Nous pensons même que les deux explications que nous avons envisagées sont compatibles et solidaires, car elles ne sont que les deux aspects du changement constitutif traditionnel intervenu alors.

En tout état de cause, si en restant dans les dérivations arabes l'on retient celle de la racine *tâ-wâw-bâ*, illustrée en outre dans le lexique sacré par la notion de *tawba* = « conversion », « repentir » et plus spécialement du côté divin, « retour de grâce », « réconciliation », ainsi que par le nom divin *at-Tawwâb* = « Celui qui aime revenir et pardonner », le « Réconciliant », il est certain que le *Tâbût*, comme nom de l'Arche des Israélites, désigne celle-ci plus particulièrement dans son acte de « retour de grâce » et même de « venue à la rescousse », ce qui d'ailleurs s'accorderait avec les événements qui accompagnèrent la réforme traditionnelle intervenue au temps de Saül et David [11].

---

10. N'est-il pas significatif à cet égard que Samuel déclare, s'adressant au peuple après l'institution de Saül comme roi et lors de son propre retrait de la judicature : « Vous m'avez dit : « Non ! Un roi doit régner sur nous ! Alors que Jéhovah votre Dieu, c'est Lui votre Roi ; voici maintenant le roi que vous avez choisi, que vous avez demandé ! Jéhovah a établi un roi sur vous ». Plus loin dans le même discours il leur impute encore la faute d'avoir fait cette demande : « Vous verrez combien est grand au regard de Jéhovah le mal que vous avez commis en demandant pour vous un roi ». (1[er] *Samuel*, XII, 12-17).

11. Les commentateurs coraniques qui retiennent en somme tous, finalement, cette dérivation étymologique ne s'occupent du reste que de la seule explication du terme en tant que nom commun pratiqué dans la langue ordinaire, ce qui laisse ce point dans une abstraction éloignée de toute référence historique ou symbolique. Voici, par exemple, ce que dit à ce propos Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) dans son Grand *Tafsîr (in loco)* où, tout en exprimant l'opinion reçue, il ne fait que reprendre les termes employés par Az-Zamakhshari (m. 538/1144) dans son *Kashshâf* :

Mais la relation spéciale du *Tâbût* avec la fonction guerrière en Israël serait maintenue, et même soulignée, si l'on pensait à la dérivation d'une racine voisine, dont les éléments constitutifs sont les mêmes, seulement disposés en ordre différent, celle de *tabâ* (lettres *tâ-bâ-wâw*) qui signifie « attaquer », « faire incursion en territoire étranger »[12], et on se rappellera à ce propos le rôle d'avant-garde de l'Arche dans les combats[13].

Ces références à des racines arabes pourraient sembler parfaitement inutiles, si l'on pensait que le terme en question s'explique suffisamment par un emprunt à l'hébreu *tébah* ou au judéo-araméen *tebuta* qui remontent d'ailleurs eux-mêmes, ainsi que l'éthiopien *tabôt* qui évoquera un point particulièrement important pour l'objet de notre article, à l'égyptien *tebt*, et ceci d'autant plus que la signification de tous ces termes est en somme la même que celle du *tâbût* arabe : « coffre », « arche » et « cercueil ».

Nous ne négligeons pas cette parenté et nous y reviendrons plus loin dans un ordre d'idées très proche, mais la vérité est que la présence d'un terme et sa forme même, dans le texte du Coran, ne peuvent s'expliquer réellement que par des raisons propres à la langue sainte et à la révélation dont celle-ci est l'instrument. Tout terme qui s'y trouve a une fonction « arabe » et « coranique », car pour y figurer il doit correspondre intimement sous tous les rapports aux conditions d'ensemble de l'arabe sacré et au contexte de la hiérophonie, ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait souvent une pluralité de « lectures » *(qirâ'ât)* ou de transcriptions traditionnelles d'un même mot ou d'un même verset. Ainsi un mot du Coran qui historiquement pourrait être considéré comme ayant une origine « étrangère » — qu'il s'agisse d'un terme sémitique ou non — doit être entendu, compris et traité comme « arabe » et,

---

« Le mot *tâbût* dérive de *tawb* qui signifie « retour » *(rujû')*, car il désigne un récipient *(zarf)* dans lequel on met les choses et on les garde en dépôt ; ce qui en est retiré ne manque pas d'y être « redéposé » *(yurja'u)* et son détenteur « revient » *(yarji'u)* à ce récipient, quand il a besoin de ce qu'il y a déposé ».

Une interprétation un peu plus circonstanciée est donnée par Al-Qâshânî et nous aurons l'occasion de la reproduire plus loin dans son contexte interprétatif, mais cela reste encore d'un ordre assez général.

12. Sans nous attarder ici à des questions linguistiques trop spéciales, nous dirons seulement que la formation de *tâbût* à partir de *tabâ* serait à envisager de la même façon que celle d'un mot comme *tâghût* à partir de *taghâ*.

13. Elle porte entre autres noms, celui d'« Arche de Jéhovah des Armées » (Cf. *I Samuel*, 4, 4).

de ce fait, nécessairement rapporté à un groupement littéral arabe qui jouera pour lui le rôle d'étymon.

Cependant le nom *tâbût* a en soi une valeur plus générale, et ce que nous venons de dire quant à son sens radical ne le limite pas à la seule désignation de l'Arche d'Alliance. Dans le Coran même ce terme revient une deuxième fois pour désigner un autre objet, bien différent, à première vue tout au moins, mais non moins célèbre, le « panier d'osier » ou le coffre de papyrus enduit d'asphalte et de poix dans lequel Moïse nourrisson fut lancé sur le Nil. En outre, une coïncidence lexicale est à remarquer cette fois-ci : le texte hébreu de l'Exode (*2*, 3) désigne, de son côté, cette corbeille de Moïse par le mot *tébah* auquel s'apparente visiblement, comme nous le disions, le terme arabe, et d'ailleurs celui-ci, c'est le moment de le signaler aussi, connaît une deuxième forme de « lecture » coranique, selon la langue des Anṣars (de Médine), *tâbûh*, avec un *hâ* comme lettre finale au lieu d'un *tâ*, ce qui soulignera cet apparentement [14]. Maintenant, voici le passage respectif, dans la sourate *Ṭâhâ*, où Allâh parlant à Moïse, lorsqu'il envoie celui-ci vers le Pharaon, lui rappelle le fait : « Mais nous t'avions fait grâce une autre fois. C'était lorsque nous avons révélé à ta mère ce qu'on révèle, (à savoir) : Glisse-le dans le *Tâbût* et glisse-le dans le Flot *(al-yamm)*, afin que le Flot le rejette sur le rivage d'où le prendra un ennemi à Moi, ennemi aussi à lui. Et Je jetai alors sur toi (une vertu) d'amour de Ma part (tout ceci) afin que tu sois formé sous Mon œil. Alors ta sœur vint pour dire : « Vous indiquerais-je qui pourrait s'en charger ? » Et c'est ainsi que Nous te ramenâmes à ta mère *(fa-raja'nâ-ka ilâ ummi-ka)*pour que son œil en soit rafraîchi et pour qu'elle ne soit pas affligée, etc. » (Coran, *20*, 37-40) [15] Or,

14. Le *hâ* de *tâbûh* doit être considéré comme une simple désinence, et non pas comme un élément radical, tout comme le *tâ* final de *tâbût* ; ce dernier serait analogue à un *tâ* « lié » *(marbûṭa)* qui s'écrit comme un *hâ* final surmonté seulement de deux points et qui se prononce effectivement comme un *hâ* lorsqu'on fait l'arrêt sur lui. Du reste l'hébreu *Tébah*, lui aussi, se lit à l'état « construit » *Tébath* (avec un *tau* final).

15. Dans ce passage où le terme *'ayn* = « œil », qui signifie en outre « source », « personne », « être », « essence » apparaît deux fois, l'expression *'alâ 'aynî* = « sous Mon œil » pourrait être rendue initiatiquement par « selon Mon Etre » et cette acception sera éclairée par ce que nous disons dans la note suivante ; dans le cas de la mère de Moïse où le mot *'ayn* revient, on peut traduire de même par « pour que son être soit confirmé ».

comme on voit, le rôle de cet autre *tâbût* est également d'assurer un « retour », le retour de l'enfant menacé de mort comme tous les nouveaux-nés mâles des Israélites, auprès de sa mère, et ce retour est effectué selon un plan divin qui incluait la construction même de la nacelle salutaire et qui avait été donné par une « révélation » *(waḥy)*, tout comme devait être donné plus tard l'ordre de construction de l'Arche de l'Alliance dans la révélation sinaïtique. De plus, ce « retour » a lieu à la cour du Pharaon où devait se faire l'éducation sacrée du futur Révélateur divin [16], et le détail des événements montre qu'il y avait en tout cela, par un moyen détourné, une sorte de « rentrée en grâce » de l'élite d'Israël auprès du Pharaon en même temps qu'un essai de « réconciliation » de celui-ci avec Dieu [17]. Ce sont ces aspects positifs qui passent avant tout selon le plan divin ; l'aspect d'inimitié ne viendra que lorsque tous les autres moyens auront été épuisés sans avoir atteint le résultat voulu ; le long débat de Moïse avec le Pharaon fut d'abord un essai de « réconciliation » divine [18].

---

16. L'Egypte avait détenu aux temps patriarcaux le rôle de centre spirituel et d'« école prophétique » pour les traditions environnantes. Le séjour des Fils d'Israël en Egypte était normalement d'ailleurs une condition d'obédience traditionnelle et d'apprentissage spirituel. Ce sont les abus ravageurs du Pharaon de Moïse d'un côté, une certaine maturité spirituelle des Israélites d'un autre, qui déterminèrent la rupture dont fut chargé Moïse. Mais le cas de ce Pharaon même est tout autre que celui d'un simple souverain tyrannique, car initiatiquement, selon Ibn Arabi, il était un des *Afrâd* ; seulement il constituait un cas de *fard* monstrueusement retourné sur son moi individuel.

17. Est significatif sous ce rapport le point suivant. Selon le Coran *28*, 9 où l'histoire de Moïse nouveau-né est reprise sous une forme nouvelle (mais le *Tâbût* n'y est plus mentionné) la femme du Pharaon s'exclame au sujet du nourrisson recueilli, en s'adressant à son mari : « Puisse-t-il être une fraicheur d'œil pour moi et pour toi ! (Ne le tuez pas, peut-être nous sera-t-il de profit, etc.) » Or un hadith du Prophète nous instruit en plus que le Pharaon répondit alors à son épouse : « Qu'il le soit pour toi, mais moi je n'en ai pas besoin ! » Et à ce propos le Prophète ajouta : « Par Celui par Lequel on jure, si le Pharaon avait exprimé alors le vœu que Moïse fût fraicheur d'œil pour lui comme pour sa femme, Allâh lui aurait accordé par Moïse la bonne direction, comme il l'accorda à sa femme ». — Nous rappelons ici que l'épouse du Pharaon de Moïse, nommé Asiya, est selon le hadith une des « femmes parfaites » (Cf. Coran *66*, 11).

18. Il est même très frappant de constater que le mandat confié à Moïse et Aaron précisait qu'ils devaient adresser au début au Pharaon « une parole douce, car peut-être ainsi il sera amené à réfléchir et ressentira la crainte » (Cor. *20*, 44).

Il y a donc certaines analogies fonctionnelles entre les deux *tâbût* mentionnés dans le Coran et cela montre que le sens « radical » arabe s'impose, malgré les différences d'objet et de circonstance. Or les deux cas d'emploi coranique de ce terme concernent uniquement l'histoire des Israélites et, même, plus particulièrement la tradition moïsiaque : le premier dans l'ordre chronologique des deux *tâbût* porte le nouveau-né d'Israël qui, en considérant les choses dans leur réalité profonde, est une manifestation nouvelle du Verbe primordial et permanent, le deuxième porte son « héritage » dans tous les sens de ce mot, y compris les Tables de la Loi, œuvre par excellence du Verbe divin. Dans les deux cas, il s'agit d'ailleurs non pas d'une simple question de tradition symbolique et doctrinale, mais d'un « dépôt » sacro-saint réel, à vertu oraculaire et opérative divine, constituant le principe et le centre d'une tradition dans toute sa réalité spirituelle et institutionnelle. Cette tradition est d'ailleurs ici la même, mais dans deux moments assez éloignés entre eux, et dans deux phases distinctes de son développement, séparées par une histoire sainte, riche d'événements. Les deux *tâbût* sont eux aussi en réalité un seul, et ceci non pas en tant que pur thème symbolique ou en tant que réalité idéale, mais bien en tant que « véhicule divin » dont la nature, pour être d'un ordre plus subtil n'en est pas moins réelle, et même plus réelle que celle des formes qu'il peut revêtir selon les conditions traditionnelles variables. L'Arche de l'Alliance n'est, disions-nous précédemment, qu'une forme de manifestation terrestre de la *Merkaba* céleste, le Char divin, ou le Véhicule de la Présence divine. Mais cela n'est que l'aspect des choses considérées selon l'ordre vertical et dans un sens intemporel ; or il y a un autre aspect selon l'ordre horizontal et dans le sens du déroulement cyclique, et sous ce rapport l'Arche de l'Alliance n'est qu'une modification spéciale d'un « support » primordial de forme plus générale, modification propre à une certaine lignée traditionnelle et caractéristique d'une de ses phases historiques. Il en est de même, du reste, du *tâbût* d'osier ou de papyrus à l'apparition duquel préside un *wahy* (révélation) qui implique la « présence divine », et qui est loin de constituer un objet matériel ordinaire [19].

---

19. Il est utile de noter ici que des traditions islamiques attribuent la confection du coffre en papyrus au personnage anonyme dont parle le Coran *28*, 20 et qu'on désigne comme « le croyant d'entre les gens du Pharaon ».

Lorsque la mère de Moïse introduit son nourrisson dans le *tâbût* elle le confie certes à une des formes circonstancielles de ce support divin, correspondant d'ailleurs à un de ses types secondaires, le type nautique dont nous traiterons de façon plus directe dans la suite, mais elle le remet néanmoins au *Tâbût* absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur [20].

Si l'on tient compte de la rigueur terminologique du Coran et des analogies relevées, la preuve est faite de la préexistence dans le Coran même du thème du *Tâbût* en cause dans le cas de l'Arche de l'Alliance, et cela peut rejoindre naturellement la tradition arabe du *Tâbût* adamique. Mais il y a en outre dans le Coran un autre élément d'ordre linguistique qui renforce et prolonge cette preuve. Dans les paroles divines adressées à la mère de Moïse, il est dit : « Glisse-le dans le *Tâbût (fî at-Tâbût)* » ; il n'est pas dit dans « un » *tâbût*, le terme est articulé ; cela veut dire qu'il s'agit d'une chose préexistante, précédemment « connue », et cela ne peut constituer une

---

D'après de telles données qui empruntent peut-être ailleurs, ce personnage s'appelle Hazqîl, ce qui en Arabe est identique au nom du Prophète Ezéchiel avec lequel cependant cet Egyptien ne peut pas être confondu et ne l'est d'ailleurs nullement. Seulement comme ce nom signifie en hébreu « force de Dieu », il est vraisemblable qu'il y ait en cela une allusion à l'intervention divine dans l'œuvre artisanale par laquelle fut produit le coffret de Moïse. Il est dit aussi que ce coffret ne pouvait être ouvert que « de l'intérieur », ce qui présente une certaine analogie avec le *Tâbût* d'héritage adamique au sujet duquel l'épisode de Cédar et de Jacob nous avait instruit qu'il ne pouvait être ouvert que « par un prophète », notion qui s'applique évidemment ici au cas de Moïse même. Les gens de la maison du Pharaon voulurent l'ouvrir mais ne réussirent pas ; ils tâchèrent ensuite de le briser mais sans plus de succès, ce qui montre encore qu'il ne s'agissait pas d'un objet ordinaire. Asiya s'approcha alors elle-même du coffret à l'intérieur duquel elle perçut une lumière que, par une faveur divine, elle était la seule à voir ; elle ouvrit l'objet sacré sans difficulté et y trouva un petit enfant d'entre les deux yeux duquel sortait cette lumière qu'elle avait perçue tout d'abord, et qu'on peut considérer certes comme la lumière de la science prophétique, mais aussi comme la lumière de la *Shekinah* elle-même.

20. Cette forme de nacelle salvatrice d'un nouveau-né n'est toutefois pas limitée au seul cas de Moïse. Entre autres, on en a relevé surtout celui du roi Sargon, le fondateur de la dynastie d'Accad qui, enfanté en cachette, fut placé par sa mère dans une corbeille de roseaux fermée également avec de l'asphalte, et confiée aux eaux de l'Euphrate. Recueilli par un « libateur d'eau », il est élevé et employé par celui-ci comme jardinier, jusqu'au jour où la déesse Istar s'éprend d'amour pour lui et l'appelle à la royauté. (*Recueil*

référence qu'au *Tâbût* permanent ou encore à une de ses adaptations typiques plus spécialement en cause alors. A cet égard nous ferons une autre remarque. L'ordre divin donné à la mère de Moïse dans Coran *20*, 39, concerne deux actes : l'introduction dans le Coffre et l'introduction dans le Flot. Le verbe employé pour exprimer cette introduction à deux degrés est le même, répété et appliqué d'ailleurs au pronom *hu* = « le » ou « lui » : « introduis-le » (ou « glisse-le ») dans le Coffre et introduis-le dans le Flot », ce qui laisse les choses dans une certaine indétermination : le pronom *hu* s'applique en l'occurrence au premier degré à l'enfant, au deuxième il peut s'appliquer soit au coffre, soit à l'enfant, soit aux deux dans une synthèse qu'implique en quelque sorte cet « enveloppement » successif [21]. Or on peut dire que la mise de l'enfant dans « le Coffre » envisagée en elle-même fait référence à l'institution du *tâbût* dans toute sa généralité, mais lorsqu'il s'agit de sa mise à l'eau il y a nécessairement référence à son type nautique. Effectivement cette opération à deux degrés nous semble se rapporter aux deux facteurs d'origine traditionnelle différente intervenant dans cette partie de l'histoire sainte moïsiaque, chose dont nous aurons l'occasion de traiter dans la suite.

Enfin une autre mention coranique nous permettra maintenant de situer dans le temps, ou plutôt dans le déroulement du cycle humain, l'institution du *Tâbût* premier, et de voir que cette institution est rattachée effectivement à Adam. Il s'agit d'un passage de la sourate de la Génisse qui parle de la

---

Edouard Dhorme, Imp. Nat. 1951, pp. 62-63 ; cf. *La Bible* I, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, pp. 178-179, note 10.) On remarquera que c'est à la déesse Istar que correspond ainsi la « femme parfaite », Asiya, épouse du Pharaon, qui lui-même correspond alors analogiquement à Baal. Dans la version biblique, c'est la fille du Pharaon qui représente la maison royale, mais le nom qu'on lui donne d'autre part, Thermuthis, est un des noms d'Isis, homologue d'Istar.

On entrevoit ainsi une des voies, car il y en a plusieurs, par lesquelles pourrait être résolue cette apparente divergence de données traditionnelles.

21. La variante coranique que nous avons signalée, dans une note précédente et qui ne fait pas mention du *tâbût*, dit simplement : « Et nous révélâmes *(awhay-nâ)* à la mère de Moïse : Allaite-le ! Puis, quand tu craindras pour lui, jette-le dans le Flot *(alqî-hi fî-l-yamm)*, et n'aie pas peur, ni ne t'attriste : Nous le renverrons *(râddû-hu)* vers toi et nous en ferons (un) des Envoyés. » (Coran, *28*, 7). C'est l'« enfant » qui est jeté ici dans l'eau, sans autre précision, mais le verbe employé n'est plus cette fois-ci *iqdhifî* = « introduis(-le) » ou « glisse (-le) » répété dans l'autre texte pour l'enfant et pour le coffre, mais *alqî* = « jette (-le) » qui tient la place de l'« introduction » à deux degrés de l'autre et qui exprime donc une action de caractère global.

descente d'Adam sur terre : « Or Adam reçut *(talaqqâ)* de son Seigneur des Paroles *(Kalimât)* et le Seigneur revint à lui *(tâba 'alay-hi)* ; en vérité Il est Celui qui aime revenir et pardonner *(at-Tawwâb)*, le Très-Miséricordieux *(ar-Râḥim)* (Coran, 2, 36-37). Nous avons là, le premier moment où, dans l'histoire sacrée intervient la notion de *tawba* (« repentir », « réconciliation ») à laquelle est rattachée la signification arabe du *tâbût*, et qui, comme le comprennent les commentateurs, concerne aussi bien le serviteur que le Seigneur. A l'occasion est énoncé le nom divin *at-Tawwâb* (auquel celui d'*ar-Raḥîm* sert de qualificatif), ce qui est l'indice d'une théophanie adéquate, logiquement la première sous le rapport de ce nom. On peut remarquer aussi que dans le fait de cette réconciliation il y a un aspect d'« alliance », au sens biblique de ce mot, qui est nouveau par rapport au statut paradisiaque perdu par Adam, et qui évoque d'ailleurs un des qualificatifs de l'Arche chez les Israélites *.

---

*[Ce chapitre est demeuré inachevé.]

VII

UN SYMBOLE IDÉOGRAPHIQUE DE L'HOMME UNIVERSEL

(Données d'une correspondance avec René GUÉNON) *

En finissant son article intitulé « La Montagne et la Caverne » *(Etudes Traditionnelles*, janvier 1938), René Guénon, qui venait d'appuyer ses considérations sur les schémas triangulaires correspondant à ces deux symboles, écrivait : « Si l'on veut représenter la caverne comme située à l'intérieur même (ou au cœur, pourrait-on dire) de la montagne, il suffit de transporter le triangle inversé à l'intérieur du triangle droit, de telle façon que leurs centres coïncident [fig. I] ; il doit alors

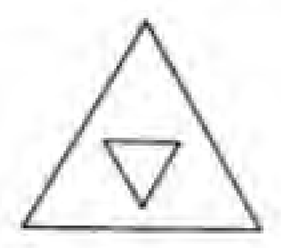


Fig. I

nécessairement être plus petit pour y être contenu tout entier, mais, à part cette différence, l'ensemble de la figure ainsi obtenue est manifestement identique au symbole du « Sceau

* [Ce texte est celui qui a été publié dans le n° de mars-avril 1961 des *Etudes Traditionnelles*. Nous avons toutefois tenu compte des modifications de détail apportées en 1962 par Michel Vâlsan dans sa « Notice complémentaire au chapitre XXXI » des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (Annexe III), c'est-à-dire au texte de René Guénon intitulé : « La Montagne et la Caverne ». Par contre nous avons maintenu les deux premiers paragraphes supprimés dans la « Notice ».]

de Salomon », où les deux triangles opposés représentent également deux principes complémentaires, dans les diverses applications dont ils sont susceptibles. D'autre part, si l'on fait les côtés du triangle inversé égaux à la moitié de ceux du triangle droit (nous les avons fait un peu moindres pour que les deux triangles apparaissent entièrement détachés l'un de l'autre, mais en fait, il est évident que l'entrée de la caverne doit se trouver à la surface même de la montagne, donc que le triangle qui la représente devrait réellement toucher le contour de l'autre)[1], le petit triangle divisera la surface du grand en quatre parties égales, dont l'une sera le triangle inversé lui-même, tandis que les autres seront des triangles droits ; cette dernière considération, ainsi que celle de certaines relations numériques qui s'y rattachent, n'a pas, à vrai dire, de rapport direct avec notre présent sujet, mais nous aurons sans doute l'occasion de la retrouver par la suite au cours d'autres études ».

Notre regretté maître n'eut plus en fait une telle occasion dans ses livres ou articles mêmes. C'est seulement dans sa correspondance avec nous qu'il a été amené, à plusieurs reprises, à donner quelques précisions inédites, en rapport avec certains thèmes de nos échanges. Ses autres lecteurs n'ont donc plus maintenant d'autre moyen de savoir ce qu'il voulait dire à cet égard, que de prendre connaissance, par une notice posthume comme celle-ci, de certains passages de ses lettres. Nous les accompagnerons d'explications circonstancielles et de quelques commentaires personnels.

C'est à propos du symbolisme numéral de certains noms et termes arabes que ces questions furent pour la première fois évoquées ; pour mieux situer tout cela, il est opportun de rappeler que dans le *Symbolisme de la Croix*, ch. III (1931), René Guénon avait déjà écrit que, dans l'ésotérisme islamique, « il est enseigné que l'« Homme Universel », en tant qu'il est représenté par l'ensemble « Adam-Eve » a le nombre d'*Allâh*, ce qui est bien une expression de l'« Identité Suprême ». En note, l'auteur précisait : « Ce nombre qui est 66, est donné par la somme des valeurs numériques des lettres formant les noms *Adam wa Hawâ*. Suivant la *Genèse* hébraïque, l'homme « créé mâle et femelle », c'est-à-dire dans un état androgynique, est

1. « On pourra remarquer, d'après le même schéma, que si la montagne est remplacée par la pyramide, la chambre intérieure de celle-ci est l'équivalent exact de la caverne. » (Note de René Guénon).

« à l'image de Dieu ». » Comme nous lui avions, de notre côté, signalé par la suite quelques autres correspondances (qui ne peuvent être évoquées dans le présent contexte), il y eut dans sa réponse une première allusion, insuffisamment explicite toutefois, au point qui nous intéresse :

« Pour le nombre 45 du nom *Adam* il y a lieu de remarquer que ce n'est pas seulement un multiple de 9, mais que c'est proprement le « triangle » de 9, c'est-à-dire, en d'autres termes, la somme des 9 premiers nombres. D'autre part, le nombre de *Ḥawâ* est 15, qui est le « triangle » de 5 ; le rapport de ces deux triangles peut aussi donner lieu à quelques considérations curieuses ; j'ai d'ailleurs depuis longtemps l'intention de parler de cela dans quelque article, mais je n'en ai pas encore trouvé l'occasion jusqu'ici » (*Lettre* du 30 mars 1940).

En lui répondant, nous fîmes, entre autres choses, la remarque que le rapport entre 45 et 15 était particulièrement intéressant dans la disposition que les 9 premiers nombres ont dans le soi-disant « carré magique » de 9, où chaque rangée, verticale, horizontale ou diagonale totalise 15, l'ensemble se trouvant centré sur le nombre 5, symbole numéral du microcosme humain (cf. la disposition de l'homme régénéré sur l'Etoile flamboyante). Ceci nous valut en retour une précision nouvelle sur le point en question :

« Vos remarques au sujet du « carré magique » de 9 sont exactes [2] ; mais de plus, le rapport des nombres d'*Adam* et de *Ḥawâ* est aussi celui des deux triangles dont j'ai parlé à propos du symbolisme de la montagne et de la caverne. Si l'on considère la somme des deux noms sans faire intervenir la conjonction, c'est-à-dire 60, *Adam* en représente trois quarts et *Ḥawâ* un quart ; cela pourrait être rapproché de certaines formules hindoues (un quart, en sanscrit est appelé un « pied », *pâda)*, pour autant du moins que ces formules sont susceptibles d'une application à l'Homme Universel » *(Lettre* du 21 avril 1940).

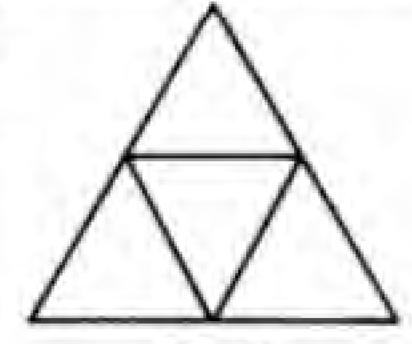


Fig. II

2. La question du symbolisme de ce « carré » a été reprise ensuite par Guénon lui-même dans *La Grande Triade* (ch. XVI : Le « Ming-Tang »), parue en 1946.

A ce dernier propos voici ce qui nous paraît pouvoir être évoqué, tout d'abord des données hindoues citées ailleurs par René Guénon lui-même. La *Mândûkya Upanishad* (shruti 1 et 2) emploie l'unité de mesure appelée *pâda* à propos des conditions d'*Atmâ* : « *Atmâ* (dont toutes les choses ne sont que la manifestation) est *Brahma*, et cet *Atmâ* (par rapport aux divers états de l'être) a quatre conditions *(pâdas)* ; en vérité tout ceci est *Brahma* ». Après avoir cité ce texte dans le chapitre X de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, René Guénon montre aux chapitres XI, XIV et XVI que d'après les correspondances établies par la même *Upanishad* entre les éléments constitutifs *(mâtrâs)* du monosyllabe sacré *Aum* (prononcé *Om*) et les conditions *(pâdas)* d'*Atmâ*, dont il est le symbole idéographique, ces quatre conditions sont :

1° l'état de veille *(jâgarita-sthâna)* qui est celui de la manifestation la plus extérieure, le monde corporel, représenté par la lettre A du monosyllabe ;

2° l'état de rêve *(swapna-sthâna)* qui est celui de la manifestation subtile représenté par la lettre U ;

3° l'état de sommeil profond *(sushupta-sthâna)*, le degré principiel de l'être, représenté par la lettre M ;

4° l'état suprême, total et absolument inconditionné représenté par le monosyllabe lui-même, envisagé sous son aspect principiel et « non exprimé » par un caractère idéographique *(amâtra)*.

Mais d'autre part, la *Maitri Upanishad* (7e Prapâthaka, shruti 11) dit : « Veille, rêve, sommeil profond, et ce qui est au-delà, tels sont les quatre états d'*Atmâ* : le plus grand *(mahattara)* est le Quatrième *(Turîya)*. Dans les trois premiers *Brahma* réside avec un de ses pieds ; il a trois pieds dans le dernier ». Et René Guénon commente : « Ainsi les proportions établies précédemment à un certain point de vue se trouvent renversées à un autre point de vue : des quatre « pieds » *(pâdas)* d'*Atmâ*, les trois premiers quant à la distinction des états n'en sont qu'un quant à l'importance métaphysique, et le dernier en est trois à lui seul sous le même rapport. Si *Brahma* n'était pas « sans parties » *(akhanda)*, on pourrait dire qu'un quart de Lui seulement est dans l'Etre (y compris tout ce qui en dépend, c'est-à-dire la manifestation universelle dont il est le principe), tandis que Ses trois autres quarts sont au-delà de l'Etre. Ces trois quarts peuvent être envisagés de la façon suivante :

1° la totalité des possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas, donc à l'état absolument

permanent et inconditionné, comme tout ce qui est du « Quatrième » (en tant qu'elles se manifestent, elles appartiennent aux deux premiers états ; en tant que « manifestables », au troisième, principiel par rapport à ceux-là) ;

2° la totalité des possibilités de non-manifestation (dont nous ne parlons d'ailleurs au pluriel que par analogie, car elles sont évidemment au-delà de la multiplicité et même au-delà de l'unité) ;

3° enfin, le Principe Suprême des unes et des autres, qui est la Possibilité Universelle, totale, infinie et absolue ».

Il est naturellement possible de trouver des correspondances entre les 4 *pâdas* de *Brahma* et les 4 petits triangles en lesquels se décompose le grand (de même que, d'un autre côté, on devrait pouvoir opérer une transposition nouvelle du monosyllabe *Aum*) : dans ce cas le triangle inversé, appliqué à l'ordre principiel, symbolise l'Etre en tant qu'il se manifeste [3] ; les 3 triangles droits correspondent alors aux trois aspects de *Brahma* au-delà de l'Etre : le triangle supérieur, origine de l'ensemble figuratif, convient naturellement comme symbole du Principe Suprême de toutes les possibilités et les deux triangles de droite et de gauche, respectivement aux possibilités de non-manifestation et aux possibilités de manifestation en tant qu'elles ne se manifestent pas [4].

D'autre part, quand on envisage les correspondances avec les 4 *pâdas* d'*Atmâ*, elles sont les suivantes : le triangle supérieur correspond au *pâda* principiel et non-manifesté, et les autres 3 triangles aux trois *pâdas* du domaine de la manifestation mis, en outre, en rapport avec les *mâtrâs* d'*Om*. Cependant, pour une application précise, il faut envisager là encore une interprétation selon le symbolisme du centre, de la droite et de la gauche, c'est-à-dire en réordonnant la hiérarchie verticale des degrés de l'existence (principiel, intermédiaire et corporel) sur un plan horizontal correspondant au point de vue des « directions de voie », ou encore de la « justice distributive ».

3. Le triangle inversé est dans le Bouddhisme, par une application plus spéciale, le symbole de miséricorde d'*Avalokiteshwara*, « le Seigneur qui regarde en bas ».

4. Il en est ainsi, précisons-le, lorsque l'on considère la manifestation dans un sens « négatif » ; mais si l'on envisageait celle-ci dans un sens « positif », c'est-à-dire comme accomplissement ou perfection des possibilités existentielles (conformité au *Fiat*), le symbolisme de la « droite » et de la « gauche » se trouverait inversé.

Enfin, en se plaçant à un point de vue plus cosmologique (proche de celui du *Sankhya*) mais dans les termes de la *Shvetâshvatara Upanishad*, le triangle supérieur serait l'« Etre Unique et Sans-Couleur » (interprété comme *Shiva*), et les trois autres triangles, les trois « non-nés » : l'un, de caractère féminin, « la non-née rouge, blanche et noire » qui engendre les êtres particuliers, et qui correspond à la Nature Primordiale principe des trois *Gunas*, ou encore à la *Shakti* de *Shiva*, est représenté logiquement, par le triangle inversé [5] ; les autres deux « non-nés » sont de caractère masculin, mais l'un « se tient à côté de celle-ci satisfait, l'autre la quitte après en avoir joui » ; ce sont respectivement l'âme incréée, mais passive et liée dans le premier cas, active et détachée dans le deuxième (*Sv. Up.* IV, 1 et 5) [6]. Cependant ce texte parle proprement de 4 entités distinctes, et non pas de 4 parties d'un même être. Or, en vérité il s'agit de modes d'une même réalité essentielle qui n'est autre qu'*Atmâ*, mais ces modes sont ici, pour des raisons didactiques, personnifiées dans des hypostases typiquement caractérisées qui peuvent l'affecter non seulement dans la multitude des êtres existants, mais aussi dans la multiplicité des états d'un même être [7].

Mais revenons à notre correspondance avec Guénon. A un autre moment, bien plus tard, nos lettres touchant à plusieurs reprises à la question du *mantra Om* en rapport avec des noms et formules de *dhikr* islamique, R. Guénon nous dit enfin :

« En connexion avec ce que je vous avais dit, je vous demanderai encore d'examiner attentivement ce que donne la disposition des lettres sur les côtés de la figure ci-contre, dans laquelle le grand triangle doit être regardé comme valant 45 = *Adam*, et le petit triangle inversé comme valant 15 = *Hawâ*. Cette figure est celle que j'avais donnée, mais sans les lettres et sans même faire allusion à cela, car j'avais l'intention d'y

5. Cette identification est en parfait accord avec le symbolisme propre au principe féminin ; entre autres, telle est la position du triangle en tant que symbole de la *Shakti*.

6. L'ordre de mention dans le texte upanishadique cité correspondrait ainsi au symbolisme du centre, de la gauche et de la droite.

7. C'est de la même façon que « les deux oiseaux, compagnons étroitement unis, agrippés au même arbre, l'un mangeant le fruit, l'autre immobile mais regardant intensément », figurent respectivement *jivâtmâ* et *Atmâ* c'est-à-dire deux degrés du même Soi. Du reste dans la *Shvetâshwatara Upanishad* la strophe concernant ces deux oiseaux (IV, 6) suit immédiatement le passage qui mentionne les 4 entités dont nous parlons.

revenir plus tard, dans mon article sur la montagne et la caverne » (*Lettre* du 4 août 1945).

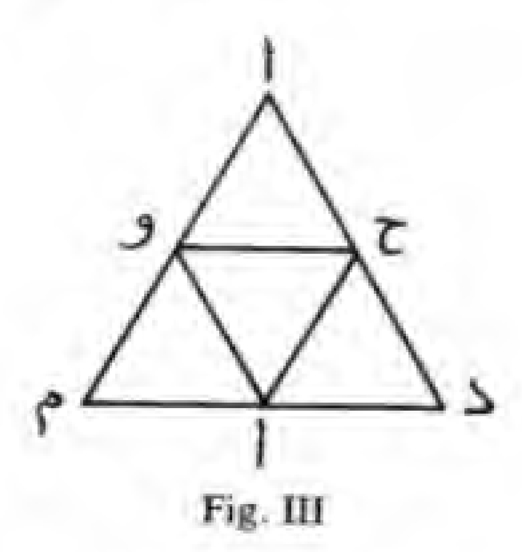


Fig. III

Les circonstances ne nous ont pas permis à l'époque de faire autre chose que de le remercier pour cette importante communication, de sorte que nous n'avons pas à citer de sa part quelque appréciation sur les constatations que nous pouvions faire à ce propos, ni d'autres considérations qu'il n'aurait pas manqué d'ajouter lui-même à l'occasion. Nous espérions aussi qu'il se déciderait à écrire enfin l'article qu'il avait en vue depuis si longtemps.

Voici, maintenant ce que l'on peut dire à première vue à propos de cette figure III :

Les lettres qui l'entourent sont arabes, à savoir : au sommet un *alif*, au coin de droite un *dâl*, à celui de gauche un *mîm*, ce qui fait pour le grand triangle, les trois lettres constitutives du nom *Adam* ; au milieu du côté droit, où se trouve la pointe d'un des angles du triangle inversé, il y a un *ḥâ*, au milieu du côté gauche, où est la pointe de l'angle adjacent au même côté, un *wâw*, et enfin, au milieu de la base du grand triangle, où s'appuie le sommet renversé du petit triangle, un autre *alif*, ce qui fait pour le petit triangle, les trois lettres constitutives du nom *Ḥawâ* [8]. L'effet que produit cette interférence des lettres des deux noms sur chaque côté du grand triangle est le suivant : sur le côté droit *alif — ḥâ — dâl = Aḥad*, qui signifie

8. Le nom de *Hawâ* exprimant l'idée de vie (*ḥayât*), on voit tout de suite sa relation avec le cœur, siège du « centre vital », dont le triangle inversé est le symbole géométrique.

« Un » ; sur le côté gauche *alif — wâw — mîm* = *Awm*, ce qui est la transcription arabe du monosyllabe sacré de l'Orient ; enfin sur la base, en suivant l'ordre normal de l'écriture arabe on a *dâl — alif — mîm* = *dâm*, un verbe signifiant « il est permanent », mais qu'il faut lire plutôt au participe présent *Dâ'im* = « Permanent, Eternel », ce qui donne un des noms divins, l'*i* de la transcription de ce dernier mot ne correspondant alors dans l'écriture arabe qu'à une simple *hamza* (signe d'attaque vocalique qui n'est pas une lettre et n'a, par conséquent, non plus de valeur numérale). On a ainsi trois termes d'une importance capitale dans l'ordre doctrinal : le nom divin de l'Unité Pure (cf. Cor. *112*, 1), le vocable primordial qui selon la doctrine hindoue inclut l'essence du triple Vêda et qui est donc un symbole du Verbe universel, et, enfin, un terme qui exprime aussi bien la permanence du Principe Unique que celle de la Révélation Première du Verbe. Cependant, ces trois aspect divins, en tant qu'ils apparaissent ici dans la structure de la Forme de l'Androgyne humain, sont en l'occurrence proprement des aspect théophaniques de l'Homme Universel.

Sous ce rapport, il est frappant de constater que l'*alif* du sommet, qui exprime déjà par lui-même les idées de « principe » et d'« unité » (la valeur numérale de cette lettre étant 1), ou encore de « polarité » (la valeur des lettres qui composent le nom *alif* étant 111, nombre du « pôle », *Qutb)*, entre comme lettre initiale dans la constitution aussi bien d'*Ahad* = « Un » que d'*Awm* = *Om*, et cela est en accord aussi avec la position principielle que cette lettre occupe tant dans l'ordre « numéral » que dans l'ordre « littéral » : ceci suggère l'idée qu'on se trouve là en présence d'une sorte de « sceau » des deux sciences sacrées des Nombres et des Lettres. Ces sciences sont en réalité les deux branches principales de la Science plus générale des Noms (applicable aussi bien dans l'ordre divin que dans l'ordre créaturel) qu'*Allâh* a enseignée par privilège à *Adam* (Cor. *2*, 31 ; cf. *Genèse* II, 19-20), et le fait que cet *alif* est dans notre schéma tout d'abord l'initiale du nom même d'*Adam*, illustre parfaitement la vérité que ces deux sciences sont deux attributs complémentaires et solidaires de l'Homme Universel. Cependant leur première origine étant divine, ainsi que nous venons de le dire, l'*alif* qui symbolise leur principe doit être considéré comme étant originellement et essentiellement l'initiale du nom même d'*Allâh*, « conférée » à *Adam* par la Théophanie Primordiale que constitue, à vrai dire, la création de celui-ci

« selon la Forme d'*Allâh* ». Cet *Alif* est alors un symbole du Principe de cette Forme totale, de même que le tracé droit de cette première lettre de l'alphabet sacré est considéré comme le principe constitutif de toutes les autres, et de même que le son *a* qui lui correspond (comme on le voit dans l'écriture quand la lettre marquée d'une *fatḥa* — son *a* — « saturée » est prolongée nécessairement avec un *alif*) est la voix primordiale, dont tous les sons possibles n'en sont que des modifications, et de même enfin, que l'unité, qui est la valeur numérale de cette lettre, est le principe de tous les nombres [9].

Enfin cet *alif* supérieur, et de position initiale dans le nom *Adam*, a comme une « projection » dans l'*alif* inférieur qui est la finale du nom *Ḥawâ*. La relation entre ces deux *alif* est d'ailleurs en toute rigueur celle de deux degrés existentiels simultanés et polairement opposés d'un même être, tout comme *Ḥawâ* n'est qu'une partie intime de l'*Adam* primordial et androgyne, et, distinctement, son complément produit par un simple réfléchissement intérieur de l'aspect masculin [10]. D'un point de vue microcosmique plus analytique la place qu'occupe l'*alif* du sommet est celle du rayon envoyé par le Soleil spirituel, qui est le Soi transcendant, et touchant tout d'abord au centre du « Lotus à mille pétales » *(Sahasrara)* [11], situé symboliquement à la couronne de la tête. A son tour l'*alif* d'en bas représente, pourrait-on dire, l'aboutissement inférieur du même rayon (à travers l'artère subtile *Sushumna*), et sa position, qui est le point de contact entre le sommet inversé du petit triangle et la base du grand, exprime une relative et apparente « immanence » du Soi au fond de la « caverne du

---

9. Nous ne pouvons insister à cette occasion sur certaines opérations par lesquelles cette conception pourrait être « vérifiée » encore dans l'ordre littéral et numéral.

10. Dans notre figure ce réfléchissement doit être considéré comme « triple », chacun des triangles droits contigus par un côté commun avec le triangle inversé projetant dans celui-ci son reflet propre, et cela pourrait être mis en rapport, dans l'ordre principiel et non-manifesté entre autres, avec la triple potentialité qualitative de *Prakriti* (les trois *gunas*), et dans l'ordre des productions, par exemple, avec les trois fils du couple primordial nommés dans la Genèse (Caïn, Abel et Seth) qui représentent trois types fondamentaux d'humanité.

11. Le fait que l'*alif* dérive d'une racine qui voyellée *alf* signifie « mille » vient favoriser en quelque sorte cette assimilation.

cœur »[12], alors que, selon son essence pure, le Soi reste inconditionné, tout comme l'*alif* originel, celui d'Allâh, n'est assignable selon sa nature véritable en aucune position déterminée sur ce schéma symbolique dont les éléments procèdent cependant tous de lui. Du point de vue macrocosmique, la relation de « descente » qui existe entre ces deux *alif* est au fond une expression de la manifestation du Commandement Seigneurial *(al-Amr ar-Rabbâni)*, qui descend du Ciel en Terre, réordonne le monde et remonte vers Allâh[13].

D'autre part, si l'on se rapporte au symbolisme de la Montagne et de la Caverne comme « séjours » du Pôle spirituel, l'*alif* supérieur représente la position dominante et manifeste de celui-ci au début du cycle, et l'*alif* inférieur sa résidence centrale et intérieure dans la phase d'occultation.

Enfin, pour conclure nos considérations supplétives nous dirons qu'en insistant un peu plus on pourrait faire d'autres constatations significatives tant dans l'ordre numéral que dans l'ordre littéral et verbal, mais notre but étant surtout de rapporter le propos de René Guénon, nous arrêtons là, pour le moment, notre intervention personnelle sur ce point.

Il reste cependant que le fait le plus frappant dans cette figure est l'apparition de l'*Aum*, et on peut se demander que peut valoir au fond la présence de ce vocable védique dans un contexte arabe. Cette question nous oriente vers un autre domaine d'étude, et nous nous proposons de la considérer dans un autre chapitre dans lequel nous aurons à évoquer encore quelques propos de la correspondance avec René Guénon*.

---

12. C'est donc un équivalent de l'*Avatâra* « né dans la Caverne », et encore de *Shiva* engagé dans le devenir et appelé « celui qui est dans le nid ». — Cela n'est pas non plus sans rappeler, selon une autre perspective sur la constitution de l'être humain, la localisation au bas de la colonne vertébrale de la force serpentine *Kundalini* dans le triangle appelé *Traipura* qui est le siège de la *Shakti*. Il est plutôt superflu de rappeler aussi que le Serpent, *al-ḥayya*, est étymologiquement aussi bien que mythologiquement lié à Eve.

13. Cela se fait « pendant un Jour dont la mesure est de 1 000 ans du comput ordinaire » (Cor. 32, 5), ce qui évoque encore la signification de la racine dont dérive le terme *alif*.

* [Dans sa « Notice », Michel Vâlsan concluait ainsi : « Nous traiterons ce point prochainement à l'occasion de la présentation d'un autre recueil posthume de René Guénon : *Tradition primordiale et formes particulières* ». Rappelons que le seul ouvrage posthume de Guénon établi par Michel Vâlsan est : *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*.]

VIII

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE « OM » *

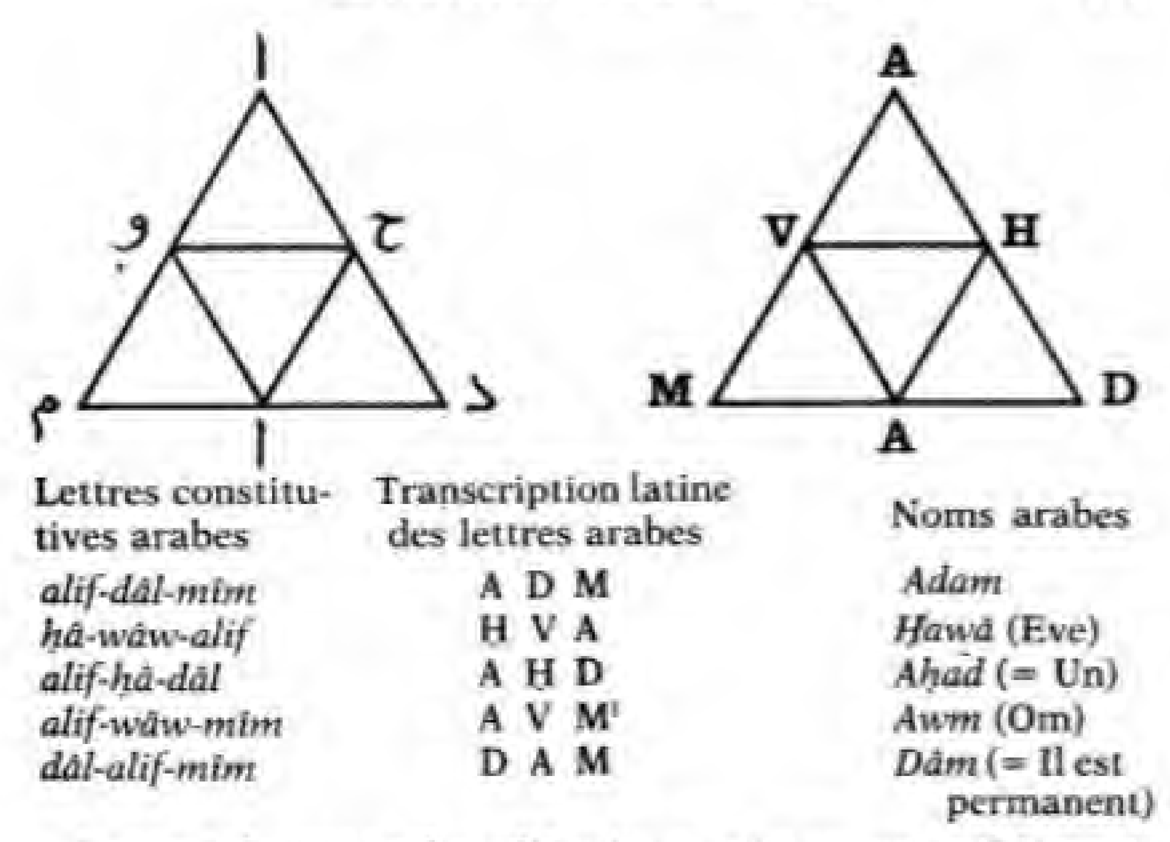
A la fin de notre chapitre intitulé *Un Symbole idéographique de l'Homme Universel* (Données d'une correspondance avec René Guénon) nous prévoyions une suite plus spécialement destinée à rendre compte de la présence du vocable védique *Awm* (= Om) au sein du contexte arabe donné par la figure qui représente les proportions symboliques entre Adam et Eve dans la constitution de l'Androgyne primordial. Nous reproduisons ici de nouveau le dessin donné alors et le doublons en l'occurrence d'une transcription en lettres latines pour en faciliter la consultation. Nous précisons en même temps les transcriptions littérales tout en observant que, sur les deux dessins, la lecture doit se faire dans le sens de l'écriture arabe, c'est-à-dire de droite à gauche.

1. Complémentarisme de symboles idéographiques

En fait il s'agira maintenant de dégager plutôt le sens de la présence des trois lettres arabes qui correspondent aux trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om*, car l'arabe, comme toutes les langues sémitiques entre autres, ne comporte pas, tout au moins explicitement, ce même vocable invocatoire, et possède en échange, avec un emploi sacré plus ou moins comparable, le vocable *Amîn* (= amen), équivalence sur laquelle nous reviendrons d'ailleurs plus tard.

---

* [Publié dans *E.T.*, mars-avr. 1964.]



Lettres constitutives arabes	Transcription latine des lettres arabes	Noms arabes
alif-dâl-mîm	A D M	*Adam*
hâ-wâw-alif	H V A	*Hawâ* (Eve)
alif-hâ-dâl	A H D	*Ahad* (= Un)
alif-wâw-mîm	A V M[1]	*Awm* (Om)
dâl-alif-mîm	D A M	*Dâm* (= Il est permanent)

Les trois lettres arabes *alif*, *wâw*, et *mîm* en tant qu'éléments d'un groupe ternaire déterminé et situé dans le cadre symbolique de notre schéma de l'Homme Universel, peuvent être interprétées ainsi : l'*alif*, qui est un symbole de l'unité et du principe premier, représente naturellement Allâh, dont le nom a, d'ailleurs, comme lettre initiale un *alif* ; à l'opposé, la dernière des trois lettres, le *mîm* désigne l'Envoyé d'Allâh, *Muhammad*, dont le nom débute par cette lettre [2]. L'initiale et

1. Pour ce qui est de la transcription latine d'*Aum*, on peut remarquer que le tracé du dessin triangulaire lui-même peut se décomposer en A V M , tout comme le symbole relevé chez les Carmes de Loudun et étudié par René Guénon dans *Le Roi du Monde* (ch. II et IV).

2. Le *mîm*, indépendamment de la place qu'il occupe dans un schéma comme celui étudié ici, est un symbole de *Muhammad* en même temps que d'*Adam*. Voici à ce propos un passage d'Ibn Arabi : « Le *mîm* (pris avec son nom composé de *m*+ y + *m* = *mîm* + *yâ* + *mîm*, revient à *Adam* et à *Muhammad* — que sur les deux soient la grâce unifiante et la paix ! — Le *yâ* entre les deux *mîm* est le moyen de leur liaison car le *yâ* est une lettre « faible » ou « causale » (*harfu 'illatin*). Au moyen de celle-ci *Muhammad* (ou l'un des deux *mîm*) exerce sur *Adam* (ou l'autre *mîm*) une action spirituelle, et c'est de cette action que dérive la spiritualité d'*Adam* ainsi que celle de tout être de l'univers ; cela est conforme au hadith du Prophète disant : « J'étais prophète alors qu'Adam n'était encore qu'entre l'eau et l'argile ». De son côté *Adam* exerce sur *Muhammad*, par cette même lettre intermédiaire une action corporelle dont dérive du reste la corporéité de tout homme existant dans le monde, inclusivement celle de *Muhammad*. » (*Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*, éd. Haydérabad, 1948).

la finale de cet *Awm*, correspondent ainsi aux deux Attestations *(ash-Shahâdatân)* de l'Islam : celle concernant Allâh comme Dieu unique et celle de la mission divine du Prophète Muhammad. Entre ces deux termes extrêmes, le *wâw* fait jonction *(waṣl)*, cette lettre étant du reste la copule « et » *(wa)* [3] ; en même temps, métonymiquement le *wâw* est la *Waḥda*, l'Unité essentielle entre le Principe pur et la Réalité Muhammadienne [4].

En interprétant la relation idéographique entre les trois lettres dans une perspective théophanique on peut dire que le Verbe, qui se tient à l'état principiel dans l'*alif*, se développe en tant qu'Esprit Saint dans le mouvement spiral du *wâw* pour s'enrouler finalement dans la forme totalisante et occultante du *mîm* muhammadien ; ainsi la Réalité Muhammadienne constitue le mystère du Verbe suprême et universel, car elle est en même temps la Théophanie intégrale (de l'Essence, des Attributs et des Actes) et son occultation sous le voile de la Servitude absolue et totale [5]. C'est pourquoi le Prophète disait : « Celui qui me voit, voit la Vérité elle-même » *(man ra'âni faqad ra'â al-Ḥaqq)*. La suite présentée par ces trois lettres peut

---

3. Dans l'économie de la révélation prophétique ce rôle est celui de l'Ange Gabriel. On sait que selon les commentaires concernant les « Lettres isolées » placées en tête de certaines sourates du Coran, l'Ange correspond à la lettre *lâm* du groupe *Alif-Lâm-Mîm*, ternaire représentant alors hiérogrammatiquement *Allâh-Jibrâ'îl-Muhammad*. (Cf. *Les Interprétations ésotériques du Coran* ; *E.T.* nov-déc. 1963, p. 263). On peut dire aussi qu'en regard de la fonction conjonctive du *wâw*, le *lâm*, comme préposition « à » ou « pour », exprime l'attribution et la finalité, ce qui, dans un sens, dispose Allâh à une théophanie intégrale en Muhammad, et, dans le sens inverse, rapporte toute la réalité et la fonction muhammadienne à Allâh.

4. Au même point de vue le *wâw* est considéré aussi comme « lettre de l'amour » *(ḥarf al-wadd)*, et il est employé comme tel dans les opérations basées sur les vertus des lettres. Le mot *Wadd* (qui n'a que deux lettres dont la dernière est seulement prononcée avec « renforcement », ce qu'on transcrit par un redoublement) se trouve d'ailleurs dans notre dessin, si on rattache au *wâw* le *dâl* de l'angle de droite. Cette dernière lettre est elle-même considérée dans le même ordre d'idées comme « lettre de la permanence ou de la constance » *(ḥarf ad-dawâm)*, ce qui lui assure d'ailleurs une spéciale application au *wadd*.

5. *Id.* pp. 264-265. — Cet acte simultané de théophanie et d'occultation servitoriale est énoncé par l'écriture chrétienne dans le cas de Jésus (qui cependant avait eu à manifester très spécialement les attributs de la Seigneurie, en arabe *ar-Rubûbiyya*) : « Bien qu'il fût dans la Forme *(Morphê = Ṣûra)* de Dieu, il ne s'est pas jugé avidement égal à Dieu, mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, etc. » *(Phil.* II, 6-9).

être regardée comme constituant le cycle complet du Souffle universel : en termes hindous, *Brahma* en tant que *Prâna*[6].

Il est à remarquer que ce symbolisme de totalité propre au groupe des trois lettres arabes *alif-wâw-mîm* coïncide exactement avec celui du monosyllabe hindou selon la *Mândûkya Upanishad* (shruti 1) : « *Om*, cette syllabe *(akshara)* est tout ce qui est ! »[7]

En outre, l'*alif* et le *mîm* peuvent être envisagés dans la perspective du cycle des manifestations prophétiques. Ces lettres, qui sont aussi l'initiale et la finale du nom d'Adam, représentent alors, respectivement, Adam lui-même en tant que détenteur primordial de la Science divine des noms *('Ilm al-Asmâ')* et Muhammad en tant que Sceau des Prophètes reçoit les Paroles Synthétiques *(Jawâmi' al-Kalim)* et est chargé de « parfaire les nobles mœurs » *(tatmîm Makârim al-Akhlâq)*[8].

---

6. Notons aussi que, dans ces conditions, il n'y a rien d'étonnant qu'un mot arabe composé de ces trois lettres disposées dans l'ordre dont il est question ait un sens approchant de « souffle » par exemple. Effectivement, un mot arabe *awm* existe dans le sens très proche de « souffle fort », « respiration d'homme altéré de soif », mais sans aucune acception technique et, surtout, loin de toute fonction comparable à celle du monosyllabe védique *Om*. Si nous en faisons cette mention cependant, c'est simplement pour faire constater que les vertus symboliques des lettres constitutives subsistent à la base et le cas échéant peuvent se manifester. Tel est précisément le cas de ce mot en tant que mot arabe paraissant dans la disposition graphique que nous étudions et occupant une place qui ne s'éclaire cependant que par référence au monosyllabe correspondant sanscrit.

A propos du Souffle universel nous aurions pu faire état ici de la doctrine spéciale islamique du *Nafas ar-Rahmân*, le Souffle du Tout-Miséricordieux, producteur des êtres dans l'ordre cosmique et des lettres dans l'ordre vocal humain. Mais certaines particularités de cette doctrine nous entraîneraient dans des développements que nous ne pouvons pas introduire ici même.

7. Une curieuse coïncidence fait que le groupe des lettres isolées en tête de la sourate de la Génisse, rappelé dans une note précédente, est interprété lui aussi dans ce sens par Al-Qâshânî : ...*Alif-Lâm-Mîm* constituent le symbole par lequel Dieu a désigné tout ce qui est, etc. *(ibid. p.* 263).

8. Dans cette perspective la lettre *dâl* du schéma triangulaire est pourvue d'une signification exceptionnelle. Parmi les prophètes elle désigne *Dâwûd* (David) dont elle est l'initiale ; or, ce prophète-roi, ainsi que le remarque Ibn Arabî *(Futûhât*, ch. 515), est dans une position très spéciale entre *Adam* et *Muhammad* sous le rapport des lettres constitutives : des 3 lettres du nom d'*Adam (alif-dâl-mîm)* 2 figurent dans celui de *Dâwûd* (composé de 5 lettres : *dâl-alif-wâw-wâw-dâl*, mais il s'écrit aussi avec un seul *wâw*), et 2 également dans celui de *Muhammad* (composé de 4 lettres : *mîm-hâ-mîm* « renforcé » -*dâl)*. Cela nous écarte quelque peu de notre objectif principal, mais puisque l'occasion est assez rare nous évoquerons une tradition opportune à cet endroit : Adam ayant obtenu d'Allâh de voir dans les germes, ses descendants,

Ainsi, il est entendu que le rôle de cet *Aum* arabe est d'ordre simplement idéographique, et c'est sous ce rapport que nous ferons encore quelques remarques.

Dans notre figure, les lettres arabes correspondant aux caractères A, U, M, se succèdent dans un ordre descendant, ce qui correspond à la hiérarchie des vérités qu'elles symbolisent, alors que dans la symbolique hindoue l'ordre des *mâtrâs* d'*Om* est ascendant [9].

Cet ordre inverse des *mâtrâs* s'explique par leur disposition selon l'ordre de résorption du son, qui commence à partir de l'état de manifestation complète dans le domaine sensible, s'élève par un mouvement d'involution intérieure dans le domaine subtil, et rentre, par une extinction totale, dans le non-manifesté [10].

---

remarqua parmi les lumières prophétiques celle de Dâwûd et trouva cependant trop courte la vie qui lui était assignée. Il décida de lui céder de sa propre vie une soixantaine d'années, mais lorsque le terme de sa vie raccourcie ainsi arriva, Adam revint sur son don et se disputa avec l'Ange de la Mort. Allâh, est-il dit, prolongea quand même la vie de Dâwûd, mais sans réduire cependant celle d'Adam.

Ibn Arabi *(Futûhât, loc. cit.)* dit au sujet de cette tradition : « La soixantaine d'années offerte à Dâwûd correspond à la durée de la vie de Muhammad, et lorsque la vie d'Adam (qualifiée dans ses phases successives par les lettres de son nom) arriva au *mîm* de son propre nom, Adam perçut la Forme de Muhammad dans le *mîm* et revint sur le don fait à Dâwûd. (A remarquer que le *mîm* est aussi la lettre de la mort, *mawt*, ce qui établit un rapport très curieux avec le recul susmentionné devant l'Ange de la Mort). Adam agit ainsi du fait que, dans le déroulement de sa vie, il se trouvait alors éloigné de la vision de l'*alif* et du *dâl* (qui figurent aussi dans le nom de Dâwûd). Mais en retirant ainsi son don à Dâwûd, il passa sous le drapeau de Muhammad (ce qui est une allusion au hadith du Prophète : « Adam et ceux qui viennent après lui sont sous mon Drapeau »).

La correspondance des lettres *Alif-Dâl-Mîm* avec les 3 personnages mentionnés du cycle prophétique total permet de considérer le triangle ADM comme celui du Califat par excellence, car les prophètes respectifs sont les seuls désignés dans le Coran et dans les Hadiths avec le titre de Calife (Vicaire) d'Allâh.

9. Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XVII[e] des deux premières éditions, XVI[e] à partir de la troisième ; *Le Roi du Monde*, ch. IV.

10. Quant aux lettres latines A, V, M, en lesquelles peut s'analyser le tracé du schéma de l'Androgyne, ainsi que nous l'avons signalé dans une note précédente, elles correspondent d'une certaine façon avec l'ordre descendant des lettres arabes *alif, wâw, mîm* : le A qui seul comporte le sommet de la figure correspond à l'*alif*, le V qui touche en haut les deux côtés de la barre médiane et seulement une fois la base, correspond au *wâw* inscrit au niveau médian, enfin

PRINCIPALES CORRESPONDANCES DES MATRAS D'OM

OM	ATMA		« MONDES »	VEDAS
Mâtrâs	Sièges microcosmiques	Conditions macrocosmiques		
M	Etat de « sommeil profond » *(Sushupti-sthâna)*	*Prâjna* (degré non-manifesté)	« Soleil »	Sâma-Vêda
U	Etat de « rêve » *(Swapna-sthâna)*	*Taijasa* (manifestation subtile)	« Lune »	Yajur-Vêda
A	Etat de « veille » *(Jâgarita-sthâna)*	*Vaishwânara* (manifestation grossière)	« Terre »	Rig-Vêda

Cependant les *mâtrâs* du monosyllabe sacré ont aussi une représentation écrite. Or, sous ce rapport, tant du côté arabe que du côté sanscrit, les éléments géométriques correspondant aux caractères de la transcription semblent être les mêmes ; une ligne droite pour le caractère A, un élément courbe ou spiraloïde pour le caractère U, et un point pour le caractère M. Il faudrait, dans ce cas, rendre compte, sous le rapport idéographique, de l'inversion résultée, tout au moins apparemment, dans l'ordre des caractères respectifs. A cet égard, pour ce qui est du côté sanscrit, nous aurons recours aux précisions que donna René Guénon dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, quand il eut à traiter, pour la première fois d'une façon spéciale du monosyllabe sacré hindou, et cela d'autant plus qu'on ne trouve nulle part ailleurs, en dehors de ses écrits, l'indication d'un symbolisme géométrique des *mâtrâs* d'*Om :* «...les formes géométriques qui correspondent respectivement aux trois *mâtrâs* sont une ligne droite, une demi-circonférence (ou plutôt un élément de spirale) et un point : la première symbolise le déploiement complet de la manifestation ; la

---

le M, qui s'appuie sur la base de la figure la touchant en trois points alors qu'il n'atteint qu'en deux points la barre médiane, correspond au *mim* placé au niveau de base.

seconde, un état d'enveloppement relatif par rapport à ce déploiement, mais cependant encore développé ou manifesté ; la troisième, l'état informel et « sans dimensions » ou conditions limitatives spéciales, c'est-à-dire non-manifesté. On remarquera aussi que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous les états de manifestation, et qu'il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Etre pur »[11].

Nous avons cité *in extenso* ce texte de Guénon parce qu'il contient en même temps que les correspondances dont nous parlons, une indication du sens particulier dans lequel celles-ci doivent être entendues quand il s'agit du côté sanscrit. Nous savons ainsi que la droite dont il s'agit symbolise « le déploiement complet de la manifestation » ; or si ce sens doit se trouver dans le caractère A de la transcription hindoue à laquelle se rapporte, sans autre précision, Guénon, il n'est cependant pas possible de le trouver dans la verticale de l'*alif* arabe ; celui-ci, pour nous servir ici de termes que Guénon lui-même a employés dans une autre circonstance, par sa forme correspond au « *amr*, affirmation de l'Etre pur et formulation première de la Volonté suprême »[12], ce qui lui reconnaît un symbolisme principiel et axial. Au contraire, l'idée de « déploiement complet de la manifestation » renvoie à une figuration opposée à celle du trait vertical, laquelle devant être ici toujours rectiligne, ne pourra être qu'horizontale.

Mais comme les formes ordinaires ou même plus spéciales de transcription de l'*akshara* en devanâgarî ne laissent pas voir, tout au moins du premier regard, tous ces éléments géométriques de base[13], nous pensons que René Guénon avait en vue une forme hiéroglyphique particulière du monosyllabe *Om*, de caractère plus simple et plus primordial, faite pour correspondre graphiquement aux propriétés phonétiques du vocable. En tout cas, nous retrouvons dans son œuvre des indications encore plus précises dans le même sens, lorsqu'il parle du symbolisme de la conque.

---

11. *Ibid.*

12. *Er-Rûh*, *E.T.* août-sept. 1938, p. 288. [Chapitre V des *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*.]

13. La forme hiéroglyphique connue comme spécialement réservée à *Om* est celle-ci [illegible]. Les autres transcriptions courantes de ce vocable, plus caractéristiques du syllabisme de la devanâgarî, sont les suivantes (ou la

Nous rappelons à cet égard tout d'abord que « pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque *(shankha)*, qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable *(akshara)*, c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ces trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Vêda*. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie ... » [14] Maintenant on comprendra mieux ce que l'auteur veut dire dans le passage suivant : « Le schéma de la conque peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite *(a)* recouvrant et fermant la conque *(u)* qui contient en son intérieur le point *(m)*, ou le principe essentiel des êtres ; la ligne droite représente alors en même temps par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est-à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la période d'obscuration intermédiaire *(sandhyâ)* entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté ». Ici une note précise : « Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre ח zodiacale du Cancer » [15].

---

grande barre horizontale n'est pas un élément littéral mais un simple support de l'écriture, la « potence » sur laquelle on suspend tous les caractères) :

ग , धं , मं .

14. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXII : *Quelques aspects du Symbolisme du poisson*, pp. 169-170.

15. *Op. cit.* ch. XIX : *L'hiéroglyphe du Cancer*.

Or la figure indiquée ainsi est plus exactement celle de la lettre correspondante dans l'alphabet *vattan*, à savoir ; en la rétablissant dans la position de la conque avant son « retournement » et son « ouverture », alors qu'elle contenait donc le germe, cette figure doit être . Dans cette position, qui peut être considérée comme normale, la ligne droite est horizontale. Cependant l'ordre de succession des éléments est nouveau ; mais l'auteur nous avait averti que pour obtenir le schéma de la conque, les trois éléments (ou *mâtrâs)* étaient non seulement « ramenés à leurs formes géométriques essentielles », mais aussi « disposés graphiquement d'une certaine façon », et c'est certainement cette disposition, spéciale et non pas ordinaire, qui explique les changements constatables ici dans l'ordre de succession des éléments de base [16].

Enfin, dans *Le Roi du Monde*, ch. IV, tout en expliquant que « le mot *Om* donne immédiatement la clef de la répartition hiérarchique des fonctions entre le *Brahâtmâ* et ses deux assesseurs », ternaire qui régit les « trois mondes », Guénon ajoute : « Pour nous servir encore d'un autre symbolisme, non moins rigoureusement exact, nous dirons que le *Mahânga* représente la base du triangle initiatique, et le *Brahâtmâ* son sommet ; entre les deux, le *Mahâtmâ* incarne en quelque sorte un principe médiateur (la vitalité cosmique, l'*Anima Mundi* des hermétistes), dont l'action se déploie dans l'« espace intermé-

16. Malgré notre enquête directe ou indirecte, nous n'avons pu trouver nulle part une indication de l'existence d'un tracé d'*Om* ressemblant au dessin que nous avons reconstitué ainsi. Mais par un curieux concours d'événements, bien significatif du reste en l'occurrence, nous avons pu tenir un renseignement provenant indirectement de Guénon lui-même, et qui vérifie suffisamment la conclusion de nos déductions symboliques. M. Martin Lings, qui avait fréquenté René Guénon pendant de longues années au Caire a appris de lui, fin 1939 (et ceci à propos du fait que Guénon portait à sa main droite une bague gravée du monosyllabe sacré, mais dans une des formes connues, celle indiquée par nous en premier lieu dans une note précédente comme spécialement réservée à *Om*) que « l'hiéroglyphe plutôt géométrique du monosyllabe, celui dont il parle assez souvent dans ses œuvres est le suivant ». On peut ajouter que cette configuration d'*Om* apparaît comme spécialement faite pour rattacher le monosyllabe au symbolisme de la « conque de Vishnu », et que, en la retournant, on a les signes des *mâtrâs*, somme toute, dans leur ordre normal ascendant, car le point est de toute façon le terme final de la spirale. D'autre part, il est opportun de rappeler que, d'après Saint-Yves d'Alveydre, qui avait reçu de Brahmanes et publié en Occident l'alphabet *vattan*, celui-ci s'écrit ordinairement de bas en haut (il s'écrit aussi de gauche à droite, c'est-à-dire à l'inverse de l'arabe).

diaire » ; et tout cela est figuré très clairement par les caractères correspondants de l'alphabet sacré que Saint-Yves appelle *vattan* et M. Ossendowski *vatannan*, ou, ce qui revient au même par les formes géométriques (ligne droite, spirale et point) auxquelles se ramènent essentiellement les trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om* ». Certes, là encore ce n'est qu'une correspondance, mais elle est de la plus grande importance. La référence qui est faite cette fois-ci explicitement à l'écriture *vattan* permet de comprendre que les caractères respectifs dans cet alphabet solaire de 22 lettres sont au moins apparentés, sinon tout à fait identiques, à ceux impliqués plus spécialement dans le symbolisme des *mâtrâs* d'*Om* selon la *Mândûkya Upanishad* et dans le commentaire de René Guénon. Or, dans ledit alphabet, tel que nous le connaissons par l'*Archéomètre* de Saint-Yves, au caractère A correspond bien une droite horizontale, au U une spirale tournée vers le haut, enfin au M un petit point (placé sur une droite horizontale à la façon d'une perle sur un fil) [17].

---

17. Au sujet de l'alphabet *vattan*, que l'on avait appelé encore *watan*, nous reproduisons un passage instructif tiré d'une étude très étendue sur l'*Archéomètre* qu'avait publiée « La Gnose » :

« Le plus important des alphabets que nous aurons à considérer ici pour le moment est l'alphabet *watan*. Cet alphabet, qui fut l'écriture primitive des Atlantes et de la race rouge, dont la tradition fut transmise à l'Egypte et à l'Inde après la catastrophe où disparut l'Atlantide, est la traduction exacte de l'alphabet astral. Il comprend trois lettres constitutives (correspondant aux trois personnes de la Trinité, ou aux trois premières *Sèphiroth*, qui sont les trois premiers nombres d'où sont sortis tous les autres), sept planétaires et douze zodiacales, soit en tout vingt-deux caractères... C'est cet alphabet, dont Moïse avait eu connaissance dans les Temples d'Egypte, qui devint le premier alphabet hébraïque, mais qui se modifia ensuite au cours des siècles, pour se perdre complètement à la captivité de Babylone. L'alphabet primitif des Atlantes a été conservé dans l'Inde, et c'est par les Brahmes qu'il est venu jusqu'à nous ; quant à la langue atlante elle-même, elle avait dû se diviser en plusieurs dialectes, qui devinrent peut-être même avec le temps des langues indépendantes, et c'est l'une de ces langues qui passa en Egypte ; cette langue égyptienne fut l'origine de la langue hébraïque, d'après Fabre d'Olivet. » (N° de juillet-août 1910, p. 185).

Cette étude était signée T., pseudonyme de Marnès, rédacteur en chef de « La Gnose », mais naturellement elle avait bénéficié de l'assistance du directeur Palingénius (René Guénon) dont on reconnaît le style, aussi bien que les notions dans la plupart des notes. Nous avons d'ailleurs l'intention de reproduire prochainement, dans les *Etudes Traditionnelles*, l'intégralité du texte publié alors et auquel malheureusement il manque la partie finale (un dernier n° de mars 1912, contenant la fin de toutes les études en cours, et qui était déjà constitué, ne parut jamais).

En tout état de cause, maintenant, la ligne droite qui correspond à la *mâtrâ* A doit être considérée comme horizontale et alors elle se présente, pourrait-on dire, dans un rapport de complémentarisme avec la droite verticale de l'*alif*, au lieu d'une similitude. D'ailleurs, si on regarde bien, un pareil rapport est constatable également pour les deux autres formes géométriques en cause, l'élément spiraloïde et le « point » : en effet la spirale qui représente la *mâtrâ* U est involutive et ascendante, car elle est définie dans la *Mândûkya Upanishad* comme *utkarsha* « élévation »[18], tandis que celle du *wâw* arabe est évolutive et descendante[18 bis], enfin du côté sanscrit le point qui correspond à la *mâtrâ* M est un point proprement dit, « sans dimensions »[19], alors que du côté arabe le *mîm* est en réalité une boucle fermée ou un nœud fait par un enroulement, forme qui, théoriquement tout au moins, comporte un petit espace vide au milieu. On pourrait même préciser que les formes des caractères dans les deux séries, combinées entre elles, donnent les trois symboles fondamentaux suivants : la Croix, les deux serpents du Caducée et l'Œuf du Monde.

En outre, on peut constater que, dans un certain sens, les équivalences symboliques véritables se trouvent non pas dans les caractères mêmes dont l'ordre est inversé, mais, à chaque niveau, dans les fonctions symboliques de leurs éléments géométriques de base.

Ainsi le point constitutif de la *mâtrâ* M, situé en haut, où il représente l'état principiel, correspond en fait, à la pointe supérieure de l'*alif*, qui est ce « point originel » *(an-nuqṭat al-aṣliyya)* lequel s'écoula sous un Regard d'Allâh et donna le

---

[Michel Vâlsan n'eut pas l'occasion de publier dans les *E.T* ce texte dont les Editions de l'Œuvre préparent la réédition.]

18. Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, ibid.* — Même dans les tracés ordinaires d'*Om* cette orientation de la spirale est reconnaissable dans ce qui peut en être considéré comme se rapportant plus spécialement à la *mâtrâ* U.

18 bis. Ceci concerne uniquement le tracé graphique des lettres, car le *wâw*, dans sa fonction développante du souffle vocal, comporte lui-même un sens d'« élévation », en arabe *raf'*, et c'est ainsi du reste qu'est désigné dans cette langue le signe vocalique *u*, connaturel en quelque sorte à la consonne *wâw*, et caractéristique du nominatif des substantifs.

19. Même remarque que pour la *mâtrâ* précédente dans les tracés pratiqués ordinairement.

trait vertical de la première lettre [20]. Les deux spirales, involutive et évolutive, de l'échelon intermédiaire se correspondent naturellement par leurs fonctions, également « médiatrices », mercuréennes, entre un état principiel et un état de manifestation complète. Enfin, au degré inférieur, l'horizontale de la *mâtrâ* A exprime sous une forme rectiligne, la même idée que la forme compacte du *mîm* : un état de complétude qui, d'un côté, est point de départ d'un processus résorptif, de l'autre, point d'aboutissement d'une consommation cyclique.

Ainsi, en conclusion de cet examen, l'ordre inverse dans lequel se succèdent les formes géométriques dans les deux séries de caractères apparaît comme une conséquence logique de leur tracé hiéroglyphique réel. Or ce tracé avec le complémentarisme que nous y discernons ne peut être un fait isolé et accidentel, ni sans une signification traditionnelle plus générale, car nous sommes dans un domaine par excellence sacré où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer. Nous rappellerons ici que René Guénon a déjà fait une constatation de cet ordre pour le cas du *na* sanscrit ramené à ses éléments géométriques fondamentaux et du *nûn* arabe — deux demi-conférences, supérieure et inférieure, chacune avec leur point — dont la réunion constitue « le cercle avec son point au centre, figure du cycle complet qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique » [21].

---

20. Du côté hindou, le *Prapanchsâra Tantra* (ap. Arthur Avalon : *La Puissance du Serpent*, p. 138) qui dit que « les trois *dévatas* Brahmâ, Vishnu et Rudra (Shiva), avec leurs trois *Shaktis*, naissent des lettres A, U, M, de l'*Omkâra* », ajoute que le caractère M, « en tant qu'il est *bindu* (point) est le Soleil ou *Atmâ* parmi les lettres ». — Saint-Yves d'Alveydre rapporte de son côté, de la part des Brahmanes qui lui ont communiqué l'alphabet *wattan*, que les « quatre-vingts lettres ou signes du Véda sont dérivés du point d'*Aum*, c'est-à-dire du caractère M. *(Notes sur la Tradition cabalistique)*.

21. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXIII : *Les Mystères de la lettre Nûn*, p. 175. Comme exemple de la difficulté que l'on a de retrouver les formes symboliques primitives dans la devanâgari, on peut citer justement le cas du *na* dont le point central se trouve en fait relié dans un même mouvement avec la demi-circonférence, celle-ci elle-même allongée au point d'approcher la forme d'une horizontale. Par contre dans l'alphabet *vattan* déjà évoqué dans cet ordre d'idées, la forme de cette lettre est exactement une demi-circonférence supérieure avec un point.

Or il disait alors aussi qu'il fallait y voir un effet des « relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles » [22].

Ses développements cosmologiques sur ce point de symbolisme aboutissaient d'ailleurs à une certaine idée d'intégration traditionnelle finale : « De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés de « l'Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures » et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire » la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nûn* arabe au Soleil couchant... Ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale et la tradition islamique en tant que « sceau de la Prophétie » et par conséquent, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel » [23].

---

22. Cette opération de « reconstitution » n'est pas sans rappeler une pratique traditionnelle très caractéristique qui est aux origines du mot « symbole » : en grec *sumbolon* désignait la tessère coupée en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié transmissible aux descendants ; ces deux parties « rapprochées » ou « mises ensemble » (un des sens de *sumballo*) permettaient de faire reconnaître leurs porteurs. Ce n'était là toutefois qu'un des cas, assez nombreux, d'application exotérique du terme. Dans l'ordre ésotérique, chez les Pythagoriciens notamment, il désignait une certaine « convention », ce qui comportait également l'idée de « mise en commun » mais de quelque chose d'un ordre plus intime.

23. *Ibid*, pp. 175-176.

Enfin, pour en revenir à nos considérations symboliques initiales, ont peut dire que ce que nous avons constaté nous-mêmes plus haut à propos des trois caractères du monosyllabe *Om* vient confirmer le premier aperçu donné par Guénon, et la chose est d'autant plus significative que, dans le cas présent, il s'agit de lettres qui expriment le symbole par excellence du Verbe primordial. Sous ce rapport on constate donc également l'existence de part et d'autre d'éléments d'un certain complémentarisme et d'une intégration finale. Mais une telle intégration n'est possible, bien entendu, qu'en tant que reconstitution d'une préfiguration originelle de l'harmonie existant entre les différents éléments et facteurs de l'ordre traditionnel total ; les langues sacrées proprement dites et les alphabets essentiels qui leur correspondent, participent sous leur mode et sur leur plan, d'une synthèse primordiale qui est, à la fois, leur raison d'être et leur finalité suprême. En réduisant les alphabets sacrés à leurs schémas fondamentaux, les caractères symboliques tracés de part et d'autre dans les formes traditionnelles définies entre elles selon des rapports de complémentarisme doivent laisser apparaitre leur appartenance à une telle synthèse.

A ce propos, une remarque s'impose cependant, surtout après les particularités constatées dans notre recherche. Du côté sanscrit, ce n'est pas dans la cinquantaine de caractères du syllabaire de la devanâgarî, écriture constituée en vue de l'enregistrement phonétique le plus parfait de la tradition orale, qu'il faudrait chercher les formes schématiques complémentaires des 28 lettres consonnantiques arabes, mais dans un alphabet d'un caractère hiéroglyphique, tel que l'alphabet *vattan*, lequel d'ailleurs doit être lui-même à l'origine proche ou lointaine de l'écriture devanâgarî comme de la plupart des écritures syllabiques d'Asie [24]. Certes, celui-ci est un alphabet « solaire », constitué de 22 lettres comme l'alphabet hébraïque [25], alors que du côté arabe on a un alphabet « lunaire » de 28 lettres, mais ce dernier se ramène facilement aux 22 lettres

24. On admet généralement une origine sémitique, phénicienne plus exactement, pour les alphabets pratiqués dans l'Inde, ce qui implique à la base de ceux-ci un certain consonnantisme comparable à celui des écritures hébraïque et arabe.

25. Dans un tel alphabet, comme on l'aura déjà remarqué d'après la note tirée de « La Gnose », il y a tout d'abord 3 lettres fondamentales (correspondant à l'unité, à la dualité et à la pluralité) ensuite 7 lettres planétaires et 12 zodiacales.

de sa base solaire par la simple suppression des points diacritiques de 6 de ses lettres[26], et c'est sous cette forme d'ailleurs qu'il conviendrait de considérer les lettres arabes lors d'un essai de « synthèse » avec le *vattan*, ce que nous ne pouvons entreprendre dans le cadre de la présente étude. Nous ajoutons aussi que, de tous les alphabets sémitiques, c'est l'arabe, dont le schématisme est remarquablement géométrique, qui apparaît comme le mieux prédisposé à un rapprochement reconstitutif du genre dont nous parlons.

⁂

2. Complémentarisme de formes traditionnelles*

Il y a donc, à la base de tout ce qui précède, implication de ce qu'on pourrait appeler un rapport de polarité traditionnelle entre l'Hindouisme et l'Islam[27]. Ce rapport, la tradition islamique le désigne, tout d'abord, sous le symbole de la « parenté » et plus précisément de la « filiation » qui relie les fondateurs de deux courants éthnico-traditionnels correspondants. Aussi curieux que cela paraisse, il s'agit respectivement d'Abraham (en arabe *Ibrâhîm*) auquel on rattache le « Brahmanisme », ce qui est manifesté extérieurement par la similitude phonétique des noms, et de son fils Ismaël (en arabe *Ismâ'îl*), « le père des Arabes », ou plutôt il s'agit des entités spirituelles et des agrégats intellectuels représentés par ces deux patriarches[28].

---

26. Ce sont les 6 dernières dans l'ordonnance qui fait qualifier alors cet alphabet comme « oriental » *(sharqî)* ; la place de celles-ci est quelque peu différente dans l'ordonnance de l'alphabet dit « occidental » *(gharbî)*, et cela est dû à des substitutions où joue un rôle important la lettre *ḍâd*, la fameuse lettre exclusivement arabe qui fait qu'on a même désigné l'arabe comme « la langue du *ḍâd* » *(Lughat aḍ-ḍâd)*.

* [Publié dans *E.T.*, mai-juin et nov.-déc. 1964.]

27. Cet aspect des choses se retrouve dans les correspondances planétaires des deux formes traditionnelles : l'Hindouisme est régi par Saturne qui se situe au dernier ciel planétaire, et l'Islam par la Lune, qui en occupe le premier.

28. Le Coran, *16*, 120, déclare d'ailleurs expressément qu'« en vérité *Ibrâhîm* était une « communauté » *(umma)* adorant Allâh d'une façon pure et n'appartenant pas à l'ordre des polythéistes ». — Cette façon de désigner une « entité collective » par le nom d'un personnage plus ou moins historique a été déjà relevée, pour d'autres cas traditionnels, par René Guénon, dans l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* IIIe Partie, ch. I et IX. — La même idée que celle du verset coranique cité se trouve, au fond, dans *Genèse* XII, 2, où Jéhovah dit à Abram : « Je ferai de toi une grande nation. Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom ».

A cet égard, voici tout d'abord comment un grand maître de l'ésotérisme islamique, Abdu-l-Karim al-Jili (m. 832 / 1428), identifie la tradition hindoue, dans son essence métaphysique et non-idolâtre, à l'héritage abrahamique :

« Les Brahmanes *(al-Barâhima)* adorent Allâh d'une façon absolue, non pas d'après quelque prophète ou envoyé divin. Ou plutôt ils professent qu'il n'y a rien qui ne soit créature d'Allâh : ainsi ils reconnaissent l'unicité d'Allâh dans l'existence, mais ils refusent d'une façon absolue d'admettre les prophètes et les envoyés (comme devant apporter quelque chose qui ne se trouve pas déjà dans l'homme). Leur culte de la Vérité est une espèce d'adoration comparable à celle des « envoyés divins » *(rusul)* avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission *(qabl al-irsâl)* (c'est-à-dire selon une conception de totale universalité et autonomie de l'être).

« Les Brahmanes prétendent être les enfants d'Abraham ; ils disent aussi qu'ils détiennent de lui un livre rédigé pour eux de sa propre part ; ils ne disent pas qu'Abraham l'ait apporté de la part de son Seigneur. Ce livre contient les vérités fondamentales *(al-Haqâ'iq)* et comporte 5 parties : 4 dont la lecture est accessible à chacun et une 5e, qui n'est accessible qu'à de rares cas parmi eux, en raison de sa profondeur. Or c'est une chose connue chez eux que celui qui lit cette 5e partie de leur écriture, nécessairement arrive à l'Islam et entre dans la religion de Muhammad. Cette catégorie d'hommes se trouve surtout dans les pays du Hind [29]. Mais il y en a d'autres qui empruntent les apparences de ces derniers et prétendent être eux-aussi des Brahmanes, alors qu'ils ne le sont pas en réalité ; ce sont ceux qu'on connait comme adorateurs des idoles » *(al-Insân al-Kâmil*, ch.63).

Nous n'avons pas besoin d'insister spécialement pour qu'on comprenne certaines particularités de présentation des choses dans ce texte d'un auteur musulman. En outre, il est évident que c'est l'identification d'Abraham avec *Brahmâ* qui peut rendre compte pourquoi, dans la relation d'Abdu-l-Karim Al-Jili, il est précisé qu'Abraham aurait laissé aux Brahmanes un livre « rédigé pour eux de sa propre part » et « non pas de la part de son Seigneur » ; en termes hindous, *Brahmâ* en

29. A l'époque d'Abdu-l-Karim Al-Jili (14e et 15e siècles) l'Islam occupait les parties nord-occidentales de l'Inde appelées *Sind* ; l'expression du texte *bilâd al-Hind*, « les pays du *Hind* », désigne alors les parties, sudiques et orientales, non soumises à la domination islamique.

formulant le Vêda le fait également en son propre nom : « Le Vêda est *Brahmâ* ; il est sorti de lui comme son souffle » dit une formule (*Prânatoshinî*, 19) ; et c'est parce qu'il n'a pas d'auteur humain et qu'il est « entendu » seulement, qu'il est appelé *Shruti* (« Ce qui est entendu »)[30]. Cette connexion intime, dans le cas d'Abraham, entre aspect divin et aspect humain, est signifiée en arabe par le qualificatif du patriarche comme *Khalîlu-Llâh* = ce qu'on traduit d'ordinaire par « L'Ami intime d'Allâh » : la racine *khalla* qui intervient ici, exprime l'idée d'« interpénétration », et la *Khulla* représente le degré final de l'Amour[31].

L'identification ou la correspondance entre le patriarche monothéiste et le formulateur de la doctrine védique est une donnée assez répandue dans l'Orient islamique. Le curieux *Amratkund*, qui n'est connu maintenant que par ses traductions arabe (*Ḥawḍ al-Ḥayât* = le bassin de Vie) et persane (*Bahr Ḥayât* = l'Océan de Vie), l'atteste aussi, sous une autre forme,

---

30. Cf. Arthur Avalon, *op. cit.* p. 220. — Cela n'empêche pas que les hymnes védiques soient traditionnellement attribués à différents Sages, nommément désignés, qui n'ont fait en somme que les « entendre » et les « rapporter » : les notions techniques d'« agrégat intellectuel » et d'« entité collective » qui peuvent être évoquées, là encore, ne s'opposent pas à une telle pluralité organique, du moment que les textes en cause sont censés provenir d'une inspiration originellement unitaire et cohérente.

Saint-Yves d'Alveydre établit, de son côté, également un rapport entre « BRaHMâ et aBRaHaM », et ajoute : « Abraham est comme Brahmâ, le Patriarche des Limbes et du Nirvana... Les Brahmes disent : s'éteindre en Brahmâ, comme les Hébreux disent : s'endormir dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire retourner dans les Limbes ». (*L'Archéomètre*, p. 199). [Cet ouvrage a été réimprimé aux Editions Gutenberg.] Voir aussi *La Gnose*, mai 1911, p. 147.

31. Ibn Arabî (*Fuṣûṣ al-Ḥikam*, Chaton de Sagesse abrahamique) dit en ce sens : « L'Ami intime (*al-Khalîl*) tire son nom du fait que, d'une part, il « pénètre », d'autre part, il « renferme » tout ce par quoi est qualifiée l'Essence divine. Dans le 1[er] sens, on a le vers du poète :

« *Tu m'as pénétré* (takhallalta) *comme mon propre esprit*
« *Et c'est pour cela que l'* « *Ami-intime* » *fut appelé* Khalîl.

Et c'est de cette même façon que la couleur pénètre l'objet coloré, de sorte que l'« accident » coïncide avec la « substance ». Dans le 2[e] sens, c'est Dieu qui pénètre l'existence de la forme d'Abraham ». (On peut suivre le développement de cette idée dans le texte traduit par T. Burckhardt : *La Sagesse des Prophètes*, pp. 68-69). Le rapport des deux « natures » dans ce processus d'interpénétration est celui des deux triangles dans le « sceau de Salomon » ou encore celui des champs des deux couleurs dans le symbole du *yin-yang*.

Ajoutons que le Prophète Muhammad qui, typologiquement, est *Ḥabîbullâ* = « Le Bien-Aimé d'Allâh » a, selon les données traditionnelles, atteint lui-même finalement le degré de la *Khulla*.

quand il rapporte l'histoire du yogi brahmane Bhûjar qui devait entrer finalement en Islam [32]. Après avoir obtenu des réponses édifiantes, notamment concernant Allâh, adoré en Islam en tant qu'« invisible » *(bi-l-ghayb*, cf. Coran *2*, 3) et au sujet de l'Esprit *(ar-Rûḥ = Atmâ)* comme étant « de l'ordre divin » *(min amri Rabbî*, cf. Coran, *17*, 85), il déclara : C'est ce que nous avons constaté nous-mêmes dans le Recueil *(Muṣḥaf)* de Brâhman (transcrit *Brâhîmân)* qui (le mot ayant ainsi en arabe la forme du duel) sont Abraham et Moïse (association qui doit s'appuyer sur Coran *87*, 19 : « Les Feuillets premiers, les Feuillets d'Abraham et de Moïse ») [33].

Quant au livre attribué, selon Al-Jîlî, à Abraham, ses 4 parties accessibles à tous semblent correspondre aux 4 Vêdas proprements dits, alors que la 5e, en raison de son caractère strictement réservé, évoquerait, non pas ce qu'on appelle « le cinquième Vêda » (auquel on fait correspondre d'ordinaire les textes tantriques ou encore l'Art Théâtral), mais le *Vêdânta*, « la fin du Vêda », autrement dit sa partie purement métaphysique qui, effectivement, n'est que l'affaire d'une élite, même s'il n'a pas la « position » ésotérique que suggère le texte cité.

De toute façon, du texte d'Al-Jîlî, on retiendra, en premier lieu, l'idée d'une source « abrahamique » pour l'Hindouisme, ce qui serait à prendre plutôt dans un sens analogique, car nous nous trouvons devant un document de forme strictement sémitique. Nous entendons par là que ce qui constitue le propre de cette « source » n'est pas défini en soi comme sémitique, mais qu'une pensée sémitique, de forme muhammadienne surtout, se doit de l'inscrire, pour des raisons symboliques, sous le type d'Abraham.

C'est pourquoi d'ailleurs, on pourrait dire que, si on regardait les mêmes choses du côté hindou, la relation entre les deux formes traditionnelles en question pourrait s'interpréter tout naturellement en un sens inverse de celui-là [34]. Mais c'est une source commune qui serait plutôt à envisager ici. Quoi

---

32. Cf. *La Version arabe de l'Amratkund*, publiée par Yusuf Husain dans *Journal Asiatique*, oct.-déc. 1928.

33. A remarquer aussi que le terme *Suḥuf* = « feuillets » est de la même racine que *mushaf* = « recueil », employé dans le texte.

34. C'est de cette façon qu'on voit, par exemple, les Hindous considérer soit le Bouddha, soit le Christ même, comme constituant le 9e *avatâra* de leur Vishnou.

qu'il en soit, la rencontre d'Abraham avec Melchissédec, duquel le patriarche reçoit la bénédiction et auquel il paie la dîme, qui fut expliquée par René Guénon (*Le Roi du Monde*, ch. VI) comme « le point de jonction de la tradition hébraïque avec la grande Tradition primordiale », indique nettement la subordination de l'Abrahamisme sémitique (qui doit être du reste considéré dans son ensemble et non pas restreint à la tradition hébraïque) à une autorité spirituelle de caractère primordial dont le patriarche éponyme reçoit en vérité l'investiture [35].

Nous n'excluons toutefois nullement l'idée d'une relation directe entre ce que représente l'Abraham sémitique et le Brahmanisme. Certes cette thèse peut paraître aussi complexe que difficile à prouver ; cependant elle n'a rien d'impossible, car on admet communément que la plus ancienne des civilisations connues dans le nord-ouest de l'Inde a une origine sumérienne ; or Sumer c'est la basse Mésopotamie, le pays originaire d'Abraham [36]. Mais, en nous tenant à un point de vue strictement traditionnel et initiatique, il nous suffira ici de dire ceci : dans le Coran qui contient « les synthèses de toutes les doctrines traditionnelles » (c'est là un des sens plus précis des *Jawâmi' al-Kalim*, privilège du Sceau de la Prophétie que nous avons mentionné précédemment), la doctrine qui peut correspondre à l'Hindouisme védantique est de toute façon celle inscrite sous le nom du patriarche Abraham : en effet, si l'Hindouisme, par son ancienneté et sa relative continuité formelle, de même que par le caractère libre de sa métaphysique et par son ouverture d'universalité, représente ainsi que le disait René Guénon, « l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale » [37], c'est bien la conception abrahamique de la tradition qui lui correspond parmi toutes les règles de sagesse

35. On peut remarquer à l'occasion que dans les paroles de bénédiction de Melchissédec même on retrouve le rapport d'« interpénétration » que nous avions souligné précédemment pour le cas d'Abraham : « Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains ! (*Genèse* XIV, 19).

36. On peut remarquer aussi que le couple Abraham-Sara présente une certaine similitude, qui, à l'origine n'est peut-être pas seulement phonétique, avec le couple divin hindou Brahmâ-Saraswati ; la *Shakti* de *Brahmâ* préside à la Sagesse et lui-même en tant que Sage suprême révèle les Vêdas.

37. Il est utile de savoir aussi que, dans la hiérarchie planétaire des prophètes, selon l'ésotérisme islamique, c'est *Sayyidunâ Ibrâhîm* qui est le pôle *(qutb)* du Ciel de Saturne auquel nous avons dit précédemment que l'Hindouisme est rapporté. Abdu-l-Karim al-Jîlî raconte aussi que, lorsque

énoncées dans le Coran, et attestées comme actualisables dans le cycle historico-traditionnel muhammadien. Nous renvoyons ainsi, sans pouvoir nous y arrêter plus spécialement à la notion de la *Ḥanîfiyya*, la Religion pure, non-associationniste et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre, qui est rattachée traditionnellement à Abraham [38]. Il suffira, ici, de savoir que, selon la parole du Prophète, « la plus excellente des religions est la *Ḥanîfiyya samḥa*, la Religion pure et libérale », « avec laquelle », dit-il encore, il « fut lui-même envoyé, et que d'autre part, Allâh dit dans le Livre : « Qui saurait être d'une meilleure religion que celui qui soumet sa face à Allâh, en agissant selon l'excellence, et qui suit la Règle d'Abraham *(millat Ibrâhîm)* en mode pur *(ḥanîfan)* ? Car Allâh avait pris Abraham comme ami intime *(khalîl)* » (Cor. *4*, 124). Précisons toutefois, que, selon l'interprétation métaphysique et initiatique, « soumettre sa face à Allâh » signifie « rendre son être conforme ou adéquat à l'Etre absolu ». Le Coran insiste encore dans le même sens : « Qui chercherait autre chose que la Règle d'Abraham si ce n'est celui qui a perdu son sens, car Nous avons élu Abraham dans l'ici-bas, et dans l'au-delà, il est d'entre les êtres de bien ? » (Cor. *2*, 130) [39].

Ensuite, du texte d'Abdu-l-Karîm al-Jîlî il y a à retenir l'affirmation que l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord direct avec la vérité propre de l'Islam « muhammadien » [40]. Or ce dernier, selon les termes coraniques exprès, repose d'une façon spéciale sur la tradition caractéristique d'Abraham ; Allâh le dit au Prophète : « Nous

---

dans son voyage céleste, il parvint au septième ciel planétaire il trouva ce prophète récitant le verset coranique suivant : « Louange à Dieu qui m'a donné à l'âge de la vieillesse Ismaël et Isaac ! En vérité mon Seigneur entend la supplication ! » (Cor. *14*, 41).

38. Sous le rapport lexical, la *Ḥanîfiyya* est un substantif de dérivation adjectivale, et désigne la règle de vie des *Ḥunafâ'* (sing. *ḥanîf*), les Sages purs et unitaires, consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique.

39. Un des rôles particuliers d'Abraham dans les Limbes est la tutelle des enfants morts en bas âge, restés donc dans leur nature originelle *(al-Fiṭra)*.

40. Nous rappelons que l'Islam est le nom de la religion véritable d'une façon générale, mais, au sens propre, il implique plus spécialement « soumission obéissante » (c'est la traduction exacte du terme *islâm*) à une législation sacrée, et que, comme tel, il s'applique à toute tradition fondée sur un ordre divin ; sa forme muhammadienne n'est que sa définition la plus récente, et expressément finale, dans le cycle traditionnel de notre monde.

t'avons inspiré *(awḥaynâ ilay-ka)* de suivre la règle de vie *(milla)* d'Abraham qui était *ḥanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. *16*, 123). Le Prophète est engagé à attester lui-même, explicitement, le fait : « Dis : En vérité, mon Seigneur m'a guidé dans un chemin droit, selon une religion ferme, dans la règle d'Abraham qui était *ḥanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. *6*, 162).

Enfin Allâh déclare : « En vérité Abraham n'était ni Juif *(Yahûdî)* ni Chrétien *(naṣrânî)*, mais il était *Ḥanîf Muslim*, et n'était pas d'entre les associateurs. En vérité, ceux qui, avant tout autre, peuvent se réclamer du patronage d'Abraham sont ceux qui l'ont suivi et ce Prophète (Muhammad), ainsi que ceux qui ont la foi. Et Allâh est le patron des croyants » (Cor. *3*, 67-68). Par différence d'avec les autres figures spirituelles du passé traditionnel, Abraham est le seul sage proposé expressément comme modèle par excellence en Islam : « Vous avez un excellent modèle en Abraham et ceux qui étaient avec lui, etc... Vous avez en ceux-ci un excellent modèle, en tant qu'espérant en Allâh et au Jour Dernier, etc. » (Cor. *60*, 4-6) [41].

Quant au deuxième terme de la « parenté » traditionnelle dont nous parlons, Ismaël, qui fut lui-même un « envoyé divin » *(rasûl)* et donc, selon la vérité initiatique, une forme théophanique, nous voudrions en souligner ici un rôle caractéristique, qui a un certain rapport avec l'objet initial de notre étude. Ce patriarche est à l'origine de la langue arabe, langue en laquelle devait être révélé le Coran et formulé l'enseignement muhammadien. Selon des hadîths, « Ismaël a reçu par inspiration *(ilhâm)* cette langue arabe » ; aussi « le premier dont la langue a articulé l'arabe clair *(al-'arabiyya al-mubîna)*, fut Ismaël alors qu'il était un enfant de 14 ans ». Ces données

---

41. Bien entendu, dans un sens général, tous les prophètes ou sages cités dans le Coran apparaissent comme des exemples de vertus spirituelles, mais aucun d'entre eux, à part Abraham, n'a un caractère synthétique et total et n'est proposé comme le modèle par excellence.

Ajoutons que la relation entre Abraham et Muhammad est évoquée et actualisée constamment dans des formules, comme celle récitée notamment dans la dernière position des prières quotidiennes : « *Allâhumma* accorde Ta grâce unifiante *(ṣalli)* à notre seigneur Muhammad et à la Famille de notre seigneur Abraham et à la famille de notre seigneur Muhammad, comme Tu l'as accordée à notre seigneur Abraham, etc. » — De plus, dans les rites, à date fixe, du pèlerinage annuel *(ḥajj)* et dans ceux de la visite ordinaire *('umra)*, admise pendant toute l'année, le souvenir d'Abraham est particulièrement vivant et agissant, car il est impliqué par certains lieux et rites afférents.

montrent que l'arabe est dès le début une langue révélée, d'origine proprement céleste, non pas une langue naturelle plus ou moins adaptée ensuite pour un usage traditionnel, quel que soit d'ailleurs le rapport sur le plan humain entre l'arabe de la révélation coranique et l'arabe parlé par les tribus contemporaines du Prophète.

Du reste, un autre hadîth dit que le prophète Muhammad lui-même a reçu la connaissance de cette langue de l'Ange Gabriel, descendu spécialement pour la lui enseigner : « En vérité, la langue d'Ismaël avait perdu sa netteté ; alors Gabriel est venu avec cette langue et me l'a fait apprendre ». Il est important de remarquer qu'il s'agit ainsi d'un enseignement concernant uniquement le moyen de l'expression prophétique, et qui doit être compris comme différent et distinct de la révélation du Coran ; celle-ci ne devait venir que consécutivement à l'établissement des bases verbales [42]. Enfin, dans la mesure où entre les époques respectives d'Ismaël et de Muhammad, séparées par quelques millénaires [43], il y aurait à envisager toutefois une réadaptation de cette langue à des conditions cycliques changées, on doit remarquer aussi que cette réadaptation serait ainsi elle-même une œuvre céleste et non pas humaine [44].

---

42. Nous rappelons, toutefois, que le début connu des relations avec l'Ange Gabriel comporta la révélation de ces premiers versets de la sourate du Sang coagulé (Cor. 96, 1-5) : « Récite au nom de ton Seigneur qui a créé ! Qui a créé l'homme d'une goutte de sang coagulé. Récite alors que ton Seigneur est le plus généreux. Lui qui a enseigné par le Calame. Il a enseigné à l'homme ce que celui-ci ne savait pas ». — Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur ce point, mais on pourrait trouver dans ces premières paroles mêmes, et dans ce que l'on rapporte des conditions de leur révélation, quelques références implicites à une formation de l'organe verbal, préalablement à la révélation proprement dite.

43. Il s'agit là vraisemblablement d'une distance bien plus grande que celle de la chronologie littérale et exotérique des textes bibliques.

44. Sans doute, il y a lieu de concevoir une disposition providentielle des choses naturelles elles-mêmes, dans cet ordre du langage, car le prophète révélateur du Coran l'a attesté formellement : « Je suis le plus arabe des Arabes ; je suis né dans la tribu des Qouraych et j'ai été élevé au milieu des Banû Sa'd ben Bakr. Comment pourrais-je alors commettre des fautes de langage ? »

La tradition spécifique d'Ismaël s'était maintenue en tant que forme pure, mais assez exceptionnellement, jusqu'aux approches de la manifestation historique muhammadienne. Telle on la voit dans le cas du fameux Quss ben Sâ'ida, sage arabe que le futur prophète Muhammad avait lui-même, en sa jeunesse, entendu prêcher et exhorter les gens du marché annuel d'Ikâzh, et

Le type prophétique d'Ismaël, « le père des Arabes », présente un rapport particulier avec la Vérité en tant que « Verbe parlé » caractéristique qui, à la fin du cycle prophétique sera aussi celle de la révélation muhammadienne. Le nom d'Ismaël, qui énonce l'idée d'« audition divine », lui-même prépare et inaugure tout un ensemble thématique de l'« invocation » et de la « parole ».

Pour commencer l'ange de Jéhovah dit à Hagar qui fuyait la sévérité de Saray : « Voici que tu es enceinte et tu enfanteras un garçon, et tu lui donneras *le nom d'Ismaël, parce que Jéhovah a entendu ton affliction* » (*Gen.* XVI, 11). Plus tard, alors que Ismaël avait treize ans, Jéhova, tout en annonçant à Abraham la naissance prochaine d'Isaac, dit aussi : « Quant à Ismaël, *je t'ai entendu ;* je l'ai béni et Je le rendrai fécond et le multiplierai beaucoup, beaucoup ! Il engendrera douze Princes, et Je ferai de lui une grande nation » (*id.* XVII, 20). Enfin, lorsque, après la naissance d'Isaac, Hagar fut expulsée avec son fils dans le désert, « *Elohim entendit la voix de l'enfant*, et l'ange d'Elohim, du haut du ciel, appela Hagar, en lui disant : Qu'as-tu Hagar ? Ne crains point, car *Elohim a entendu la voix de l'enfant*, dans le lieu où il se trouve ! » (*id.* XXI, 17). C'est à ce dernier moment que doit se placer la révélation céleste de « l'arabe clair » faite à Ismaël, lequel avait alors effectivement les 14 ans indiqués par le hadith précité, et l'événement correspondra avec une deuxième acception du nom d'Ismaël en arabe : « l'acte par lequel Dieu fait entendre », acception qui est corrélative de la première, et qui peut faire comprendre le rapport de causalité entre l'« invocation » et la « réponse »[45]. On remarquera aussi que le sens d'« entendre » que nous avons souligné jusqu'ici, ne se rapporte pas

---

dont il devrait dire plus tard : « Qu'Allâh fasse miséricorde à Quss ben Sâ'ida ! Il était de la religión *(dîn)* de mon père Ismaël fils d'Abraham ! » Et ce qui est bien étonnant, c'est que dans le texte de la prédication susmentionnée et conservée par la mémoire d'Abû Bakr, lui-même présent en la circonstance, Quss annonçait aux Arabes, dans le plus pur style arabe incantatoire, « une religion qu'Allâh aimait plus que celle que pratiquaient alors les Arabes et un Prophète dont le temps arrivait et dont l'imminence adombrait déjà les auditeurs ».

45. *Ismâ'îl* s'analyse morphologiquement en *ismâ'* (nom d'action de la 4e forme des verbes) = « acte de faire entendre », et *Al*, forme billittère du nom divin ; or, on peut traduire soit par « l'acte de faire entendre Dieu », ce qui correspond au sens de l'hébreu *yishma'-êl* = « Dieu entend », soit par « l'acte de Dieu de faire entendre ».

uniquement à l'attribut divin de l'« ouïr », mais aussi et surtout à celui d'« exaucer », donc de « répondre », ce qui peut être compris soit au sens général de « satisfaire »[46], soit au sens, plus spécialement oraculaire, de « répondre élocutivement ». Quant à ce dernier sens, qui est celui qui convient le mieux en la circonstance, nous ferons encore une remarque.

La référence au « lieu où se trouvait l'enfant » fait comprendre que la « réponse » divine eut un support sensible et extérieur, un endroit qui devait garder ensuite la trace de l'événement. Un tel lieu, qui est un point d'influx céleste, pouvait devenir aussi un centre sacré, le centre de la nouvelle forme traditionnelle qui devait procéder d'Ismaël[47]. Cette perspective des choses est ouverte par les paroles divines déjà citées, adressées à Abraham : « Ismaël... engendrera douze Princes et Je ferai de lui une grande nation » (Cf. *id.* XXV, 12-16), ce qui annonçait donc un centre spirituel avec sa communauté traditionnelle[48].

Cependant, l'institution proprement dite du centre de cette tradition nouvelle se fera réellement plus tard, et sous la direction d'Abraham. Le père et le fils se trouvent réunis d'une façon très caractéristique dans la construction de la Kaaba, symbole islamique du Centre du Monde. Cette institution était,

---

46. Selon les données de la connaissance initiatique, la réponse positive immédiate n'a lieu que lorsque l'invocation est faite par un moyen d'efficacité inexorable à savoir par le nom secret, appelé aussi le « Nom suprême », dont l'effet opératif est automatique, ou par l'« état de moment » ou la « force de conviction » *(aṣ-ṣidq)*, de l'invocateur. (Cf. la mention que fait à ce propos le *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn Arabî, traduit par nous).

47. Les événements qui, selon les données islamiques se passent à la Mekke, sont situés par la Bible à « Bersabée », ce que l'on fait correspondre à une localité homonyme du désert du Négeb au sud de la Palestine. Mais on peut remarquer que, symboliquement tout au moins, il s'agit de quelque chose d'analogue : Bersabée c'est *Beer Sheba* = « Puits des Sept », (ce qui dans la Genèse est rattaché à un septuple serment, accompagné d'une offrande de sept agnelles, prêté à l'endroit par Abraham au moment de la consécration du lieu) ; or, à la Mekke, les choses ont comme théâtre l'endroit où surgissait le puits de Zemzem sous les coups de talon d'Ismaël, alors que sa mère, désespérée, avait couru sept fois entre les collines Safâ et Marwah. (Les faits sont commémorés rituellement dans le Pèlerinage et la Visite par la septuple course entre les dites collines et par l'absorption de l'eau de Zemzem, laquelle, selon le hadîth, « est efficace pour tout ce que l'on a en vue en la buvant »).

48. Au sujet de ce symbolisme, cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. IV, partie finale.

du reste, plutôt la restauration adaptée du temple originel qu'Adam avait fondé après sa sortie du Paradis terrestre. Un long passage de la sourate de la Génisse (Cor. 2, 124 sqq) parle de leur œuvre ; nous en citons la partie rapportant l'invocation finale : « Lorsqu'Abraham élevait les fondations de la Maison, ainsi qu'Ismaël, (il dit ou ils dirent) : « Notre Seigneur, accepte ceci de notre part ! En vérité, Tu es Celui qui entend et l'Omniscient ! Notre Seigneur, rends-nous soumis à Toi *(muslimayni la-Ka)*, et de notre descendance fais une communauté soumise à Toi *(ummatan muslimatan la-Ka) !* Aussi montre-nous nos rites sacrificiels, et reviens à nous ! En vérité, Tu es Celui qui revient toujours, le Très-Miséricordieux ! Notre Seigneur, suscite aussi parmi eux un envoyé d'entre eux-mêmes qui récite sur eux Tes Signes, qui leur enseigne le Livre et la Sagesse, et qui les purifie ! En vérité, Tu es le Fort et le Sage. » L'accomplissement sur le plan historique, de ce vœu est attesté un peu plus loin dans la même sourate : « C'est ainsi que nous envoyâmes parmi vous un envoyé d'entre vous-mêmes qui récite sur vous Nos Signes, et qui vous purifie, et qui vous enseigne le Livre et la Sagesse, et qui vous enseigne ce que vous ne saviez pas » (v. 151).

Du coup on voit comment Muhammad, car c'est de lui qu'il est ainsi question, constitue lui-même un point de confluence des deux courants ethnico-traditionnels complémentaires qui correspondent, en termes muhammadiens, aux deux grandes traditions de l'Hindouisme et de l'Islam. Le Sceau de la Prophétie, lequel en tant qu'Arabe descend d'Ismaël, et en tant que sage universel procède d'Abraham, réunit ainsi dans sa formule personnelle les deux héritages respectifs : celui de la langue sacrée qui devient l'organe du Coran éternel, et celui de la doctrine immuable, le *Tawḥîd* universel et absolu [49].

Toutefois, ces deux héritages, il ne les reçoit pas par de simples transmissions terrestres et humaines, mais par des interventions directement célestes, qui réactualisent et réforment en même temps les supports et les données traditionnelles préexistantes : le message muhammadien est propre-

---

49. A l'appui de ces correspondances on peut ajouter que, de même que le nom d'*Ismâ'îl* réfère à l'idée d'« audition » et par conséquent de langage, celui d'*Ibrâhîm* évoque phonétiquement (cf. les racines *abraha-ibrâh et barhana-burhân*) l'idée de « démonstration tranchante » et de « preuve doctrinale », et par conséquent de science.

ment divin, et les références à Abraham et Ismaël sont d'un ordre strictement typologique et technique. On pourrait même dire en d'autres termes que les deux figures prophétiques reflètent les fonctions corrélatives de l'Intellect et du Verbe qui sont les deux aspects d'un seul *Logos* avec lequel s'identifie d'ailleurs finalement Muhammad lui-même.

Ainsi la complémentarité des deux formes traditionnelles et la conjonction subséquente que nous avons envisagées dans une perspective de fin de cycle, d'après l'indication donnée par René Guénon, se trouvent déjà incluses d'une certaine façon dans les réalités constitutives de l'Islam, et tracées dans ses lignes structurales ; ceci veut dire aussi que l'aboutissement correspondant sur le plan historique devra apparaître du point de vue islamique comme un développement circonstanciel, mais régulier, de possibilités proprement muhammadiennes. Les choses devraient se présenter, certes, de façon différente, mais corrélative, du point de vue hindou. Et nous aurons à revenir à ce propos un peu plus loin. [50]. La conjonction finale dont il s'agit ne saurait constituer ainsi, bien entendu, ni du point de vue islamique, ni du point de vue hindou, quelque chose comme une combinaison extérieure et syncrétique ; en raison de l'unité ultime du domaine traditionnel dans son ensemble, et de l'analogie constitutive profonde existant entre les formes traditionnelles particulières, et cela malgré des différences apparemment irréductibles qu'elles peuvent présenter dans les degrés extérieurs, tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes, a, nécessairement son correspondant, de quelque façon et à quelque degré, dans les autres et plus particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé.

Cependant on se demande quel peut être, dans l'ensemble du monde traditionnel, le rôle de cette conjonction spéciale entre deux formes traditionnelles et quelle est alors la situation des autres formes existantes. La réponse à cette question complexe se trouve dans un autre texte de Guénon qui définit tout d'abord la position caractéristique occupée par la tradition hindoue sous le rapport de la Loi constitutive du cycle total de

50. En tout cas, c'est ainsi que le Messie attendu par l'Islam, dans sa 2e venue, comme une fonction purement islamique, sera pour l'Hindouisme le *Kalkin-avatâra* ou la 10e « descente » de Vishnou.

l'humanité actuelle, c'est-à-dire sous le rapport du *Sanâtana Dharma*, et qui indique ensuite la raison pour laquelle elle est associée à la tradition islamique. Faisons remarquer dès maintenant qu'il est particulièrement précieux dans ce genre de notations de pouvoir trouver dans les données venant de Guénon lui-même les compléments de certains aperçus cycliques dont il détenait la clef et qu'il avait proposés tout d'abord sous une forme plus limitée et dans les contextes les plus divers. Nous emprunterons le passage suivant à un article paru dans une revue, et que beaucoup de nos lecteurs ignorent encore :

« ...la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivantes, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara*, elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara*, manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma* »[51].

Il résulte du passage cité que c'est l'intégration de toutes les formes traditionnelles qui doit être le but de la conjonction finale de l'Hindouisme et de l'Islam, ces deux traditions jouant alors un rôle axial par rapport aux autres ; et c'est leur esprit manifeste d'œcuménicité qui les qualifie pour ce rôle. Cependant l'intégration qu'elles doivent réaliser s'effectuera, est-il

---

51. *Cahiers du Sud* (1949), *Approches de l'Inde*, pp. 45-46.
[Cet article a été repris depuis dans le recueil *Etudes sur l'Hindouisme*. L'extrait se trouve p. 114.]

dit aussi, sous des modes différents, et, certainement, par un effet de la corrélation dans laquelle ces deux traditions se trouvent, lesdits modes seront complémentaires entre eux. A cet égard, on peut relever une différence caractéristique : tandis que du côté hindou on a — et ce sont avant tout les sages qui la manifestent selon les opportunités historiques — plutôt une disposition d'esprit, générale et permanente, mais sans aucun caractère formel, qui permet de comprendre l'existence légitime d'une pluralité de formes traditionnelles, à l'instar de la richesse des modes spirituels que le monde hindou porte en lui-même, du côté islamique on a, avant tout, une législation sacrée précise qui reconnaît la légitimité des autres religions ou voies traditionnelles tout en leur assignant un statut particulier par rapport à l'Islam [52].

Les fonctions traditionnelles impliquées par ces deux positions cycliques avec leurs perspectives caractéristiques peuvent être comprises encore mieux à travers le symbolisme des lettres correspondantes *na* et *nûn* : nous avons vu plus haut que, selon une de ses applications notées par Guénon, le *nûn* arabe figure l'Arche du Déluge, or celle-ci contient « tous les éléments qui serviront à la restauration du monde et qui sont aussi les germes de son état futur » [53].

L'Islam, forme traditionnelle venue en conclusion du cycle prophético-législatif et destinée à rester la seule forme pratiquée sur terre avant la fermeture du cycle cosmique de la présente humanité, accomplira une telle fonction, parce qu'il a été constitué avec les caractères de généralité humaine et d'universalité spirituelle exigées à cette fin. Le Sceau de la Prophétie a reçu les Paroles synthétiques *(Jawâmi' al-Kalim)* correspondant aux prophètes législateurs antérieurs, et ceux-ci constituent ensuite autant de types spirituels réalisables en formule muhammadienne [54] ; et c'est par la vertu de ce

---

52. Nous avons déjà signalé dans le chapitre I que la « base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles tant en successions qu'en simultanéité » (p. 26) et qu'« il n'y a même aucun texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran » (p. 25)

53. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. XI.

54. Nous avons déjà fait mention, en d'autres occasions, de l'existence en Islam de catégories initiatiques rattachées aux prophètes antérieurs cités dans le Coran et la *Sunna*. (Voir notamment Ibn Arabi : *La vénération des maîtres spirituels*, *E.T.*, juillet-août et sept-oct. 1962, pp. 166, note 2 et 169, note 12 [cf.

caractère totalisateur qu'il lui revient de recueillir et d'intégrer des éléments appartenant à l'ensemble de l'humanité traditionnelle. L'Arche de la fin de notre cycle est la *Sharî'a* (Coran et *Sunna*) de l'Islam [55].

Le *na* sanscrit de son côté, et selon une signification corrélative à celle du *nûn* comme arche, correspondant à l'arc-en-ciel, phénomène céleste et lumineux, se rapporte naturellement à la connaissance transcendante. Le rôle qui revient à la tradition hindoue doit bien en effet être d'ordre informel et contemplatif pur ; il coïncidera, en somme, avec cet enseignement réservé dont parlait Abdu-l-Karîm al-Jîlî et que nous avons déterminé comme devant être celui du *Vêdânta* auquel, du côté islamique, répond celui du *Taṣawwuf* et plus précisément encore celui de l'Identité Suprême ou du *Tawhîd* métaphysique et initiatique [56]. En tout état de cause, dans l'intégration finale dont il s'agit, l'Hindouisme ne peut jouer aucun rôle sur le plan formel de la tradition : sur ce plan, sa

---

ch. III, note 7] ; voir également dans *E.T.*, novembre-décembre 1964, du même auteur : *Les états des initiés au moment de leur mort.*)

55. Nous signalons quelques applications concordantes de ce symbolisme. Al-Qâchânî, en interprétant le symbole de l'Arche de Noé « faite de planches *(alwâḥ)* et de clous *(dusur)* » (Cor. *54*, 13), dit qu'il s'agit de la *Sharî'a*, ou la Loi, de Noé, en tant qu'elle comportait respectivement des prescriptions d'œuvres *(a'mâl)* et des conceptions doctrinales *('aqâ'id)*. En outre, il est important de remarquer que le mot *alwâḥ* (sing. *lawḥ*) s'applique dans le Coran également aux Tables de la Loi (en hébreu *Lûhôt ha-Berîth*), autrement dit à la *Sharî'a* de Moïse, ce qui est à la base de l'analogie existante entre l'Arche du Déluge et l'Arche de l'Alliance, deux des formes prises dans le cours du cycle par l'Arche absolue, ou encore par le *Tâbût* primordial ; cependant il y a là une différence à noter : tandis que dans la première les *alwâḥ* constituent, en somme, le contenant, dans la deuxième elles sont le contenu par excellence, car dans l'Arche de l'Alliance on déposait les Tables de la Loi. — Ajoutons que dans la symbolique coranique ces deux aspects se retrouvent principiellement réunis dans le *Lawḥ Maḥfûẓ*, la Table Gardée, située au-dessus des Cieux, qui préserve le Coran et qui est préservée elle-même. — D'ailleurs, le verset qui la mentionne (Cor. *85*, 22) a une deuxième « leçon » qui rattache le qualificatif *maḥfûẓ*, « gardé » (lu alors au nominatif *maḥfûẓun*), au Coran : « Ceci est un Coran glorieux, gardé dans une Table ». Cette Table considérée comme identique au Prototype Evident *(Al-Imâm al-Mubîn*, Cor. *36*, 12) est le modèle transcendant de toutes les Ecritures sacrées et donc de toutes les Tables législatives.

56. Il y a intérêt à relever ici un élément qui, dans le *nûn* arabe, correspond virtuellement à cet ordre de connaissance : il s'agit de son point, lequel, selon Ibn Arabî *(Futûhât*, ch. II, § 1) impliquant la circonférence complète, témoigne lui-même de l'existence de la moitié supérieure et invisible de celle-ci. Le même auteur dit ailleurs (*Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*) que la moitié

définition, conditionnée par le régime des castes, est non seulement inextensible hors le monde hindou actuel, mais aussi destinée à disparaître dans l'Inde même : ses modalités sociales et culturelles spécifiques ne pourront malheureusement pas survivre à la dissolution qui se poursuit à notre époque. Dans la phase actuelle du *Kali-Yuga*, les choses devant aller jusqu'à l'état, annoncé par les Livres sacrés de l'Inde, « où les castes seront mêlées et la famille n'existera plus », la base indispensable même de la tradition hindoue, le régime des castes, disparaîtra [57] et lorsqu'un redressement traditionnel deviendra possible, il ne pourra l'être que dans la formule fraternitaire d'une législation sacrée comme celle de l'Islam [58].

Sans vouloir faire des spéculations présomptueuses quant à la façon dont devrait s'opérer en fait cette intégration sous double rapport, nous ferons remarquer seulement que les données traditionnelles suggèrent d'elles-mêmes une certaine compréhension de mode symbolique. Il faut à ce propos tenir compte qu'il y a toujours, à l'intérieur du cycle traditionnel proprement dit, un septénaire de formes traditionnelles principales [59] qui représentent sur terre le septénaire des influences planétaires [60]. La relation entre ces deux ordres est évidemment comparable à celle entre l'Arche et l'arc-en-ciel. Or, il y a précisément, dans ces deux derniers symboles, une implication septénaire qui est susceptible de compléter les

---

inférieure du *nûn*, où le *nûn* corporel et visible, procède du Verbe proféré *(al-Fahwâniyya)*, tandis que sa moitié supérieure, le *nûn* spirituel et intelligible, procède de l'Idée transcendante *(al-Ma'nâ)* du Verbe proféré ; cette polarisation correspond évidemment aux deux sens du *Logos* et, en Islam, aux deux héritages ismaélite et abrahamique dont nous avons parlé précédemment.

57. Selon les hadiths « la ruine de l'Inde viendra de la Chine ».

58. Celui-ci, depuis le 8e siècle, gagne, dans l'espace hindou, continuellement des positions nouvelles.

59. Les traditions peuvent non seulement changer de modalités formelles et de situation géographique, mais aussi disparaître et être remplacées par des formes nouvelles, ou encore décliner et subsister dans des conditions d'importance secondaire : en ce dernier cas, elles s'inscrivent dans la zone d'influence d'une des formes principales.

60. Cette loi de répartition septénaire s'applique aussi à l'intérieur de chacune des formes traditionnelles : en Islam il y a une division du domaine traditionnel en sept Climats, chacun gouverné par un des sept *Abdâl*, ceux-ci étant eux-mêmes des représentants spécifiques des sept *Aqtâb* qui régissent les Sphères planétaires (Cf. notre note finale à la traduction de *La Parure des Abdâl* d'Ibn Arabî).

aperçus symboliques précédents : de même que, dans l'arc-en-ciel il y a sept couleurs [61] de même l'Arche du Déluge porte sept êtres humains de valeur positive : Noé, ses trois fils (Sem, Cham et Japhet) et les épouses de ces derniers [62]. On peut donc dire qu'à tout aspect formel et terrestre se trouvant dans l'Arche correspond un aspect informel et céleste dans l'arc-en-ciel. Il est donc logique d'en déduire que chacun des sept mondes traditionnels se trouvera par analogie inscrit, de quelque façon, d'un côté avec ses modalités formelles et sensibles, de l'autre avec ses modalités informelles et intelligibles [63].

En outre, deux cas attestés par l'histoire de la tradition initiatique, et intéressant plus particulièrement le monde occidental, peuvent être cités ici, comme des exemples du processus historique de réintégration des formes traditionnelles : l'un est le transfert final du Graal par Perceval, ainsi que la reconstruction du Temple, dans l'Inde, où la garde du Saint Vaissel est confiée au mystérieux Prêtre Jean [64], l'autre est la retraite en Asie des Rose-Croix peu après la guerre de

---

61. On notera à l'occasion que les correspondances qui pourraient être établies ainsi entre les couleurs de l'arc-en-ciel et les cieux planétaires ne peuvent coïncider avec la disposition connue des couleurs en astrologie où elles sont en réalité dépendantes des métaux qu'on fait correspondre aux planètes : le blanc, par exemple, y correspond à la Lune, parce qu'il est considéré comme étant la couleur du métal correspondant qui est l'argent ; par contre, au Soleil, dont le métal est l'or, correspond le jaune, etc. Or il est évident que ce « blanc » et ce « jaune » ne sont pas des couleurs proprement dites mais de simples similitudes.

62. La femme de Noé qui était le huitième être humain sauvé dans l'Arche n'entre pas dans ce compte de valeurs positives, parce que le Coran *66, 10*, la donne, en même temps que la femme de Lot, comme un exemple d'épouse qui a « trahi » son époux (ce qu'on explique dans les commentaires comme concernant la fonction de celui-ci).

63. L'analogie pourrait être constatée encore dans les détails : de même qu'il y a dans l'Arche trois fils de Noé et leurs trois épouses comme éléments complémentaires, de même il y a trois couleurs fondamentales (le bleu, le jaune et le rouge) et trois couleurs complémentaires (l'orangé, le violet et le vert). — On sait que l'indigo n'est qu'une nuance intermédiaire entre le violet et le bleu, comme il y en a dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs, et n'entre pas dans le septénaire des couleurs qui se complète en réalité avec le blanc, origine des autres six. (Cf. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. LVII : *Les sept rayons et l'arc en ciel*).

64. Cf. René Guénon, *L'Ésotérisme de Dante*, ch. IV, avant-dernière note.

Trente ans [65]. Guénon dit d'ailleurs que, d'après l'assertion la plus vraie qu'on rencontre à ce sujet, ces derniers eux-mêmes se retirèrent au royaume du même Prêtre Jean, et par la même occasion il précise que ce royaume n'est autre chose « qu'une représentation du centre spirituel suprême, où sont en effet conservées à l'état latent, jusqu'à la fin du cycle actuel, toutes les formes traditionnelles, qui pour une raison ou pour une autre, ont cessé de se manifester à l'extérieur » [66]. Cependant la mention de l'Inde dans les deux cas veut dire que c'est sa tradition qui fut le point d'appui de cette résorption et du reste le *Nouveau Titurel* d'Albrecht (fin du XIIIe siècle) précise à propos du transfert même du Graal, que l'Inde est « non loin du Paradis terrestre », celui-ci n'étant, bien entendu, que le symbole biblique du centre suprême. De plus, le fait que, à propos des deux lignées traditionnelles en cause, respectivement le Celtisme et le Christianisme, on ait pu constater au préalable certaines interventions positives de l'ésotérisme islamique [67], ne peut que confirmer la notion d'un rôle axial, et finalement intégrant, que joue d'une façon générale l'Islam et plus spécialement à l'égard de l'Occident traditionnel.

D'autre part, si l'on hésite à concevoir les modifications adéquates que la tradition hindoue devrait alors réaliser elle-même, il est utile aussi de retenir ces réflexions de René Guénon écrites à une époque assez ancienne, mais à propos des épreuves mêmes que l'Inde subit à notre époque et dont son esprit aura à triompher finalement (c'est nous qui soulignons) :

« ... L'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'envahissement de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que *ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domaines peuvent et doivent même varier*

---

65. Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, dernier chapitre, dernière note ; et on remarquera à cette occasion que cette mention qui ne semblait pas spécialement appelée par le contexte, apparaît tout à la fin d'un livre capital de l'œuvre guénonienne et qui concerne justement l'Inde.

66. *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVIII.

67. A part René Guénon, *ibidem*, voir encore, notamment pour la question du Graal, Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal*.

suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais *toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe* ; il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures »[68].

Après les aspects que nous avons dégagés plus haut, il est clair que ces énoncés s'appliquent par excellence à la réadaptation exigée de la part de la tradition hindoue elle-même, par l'intégration traditionnelle finale.

∴

3. Tradition Primordiale et Culte Axial *

Plus loin dans le même article, après avoir précisé que l'Inde qu'on doit avoir en vue dans cet ordre des choses ne peut être aucunement l'Inde modernisée et occidentalisée, mais celle qui demeure fidèle à l'enseignement de son élite et qui conserve intégralement le dépôt d'une tradition dont la source remonte plus haut et plus loin que l'humanité, Guénon ajoute :

« Nous savons que ce ne fut pas toujours la contrée qu'on désigne aujourd'hui par ce nom ; sans doute même, depuis le séjour arctique primitif dont parle le *Vêda*, occupa-t-elle successivement bien des situations géographiques différentes ; peut-être en occupera-t-elle d'autres encore, mais peu importe, car elle est toujours là où est le siège de cette grande tradition dont le maintien parmi les hommes est sa mission et sa raison d'être. Par la chaîne ininterrompue de ses Sages, de ses *Gurus* et de ses *Yogis*, elle subsiste à travers toutes les vicissitudes du monde extérieur, inébranlable comme le *Mêru* ; elle durera

68. *L'Esprit de l'Inde*, dans « Le Monde Nouveau » de juin 1930 (reproduit dans *E.T.* de novembre 1937) [et repris dans les *Etudes sur l'Hindouisme*.]

* [Publié dans *E.T.*, janv.-fév., et mars-avr. 1965.]

autant que le *Sanâtana Dharma* (qu'on pourrait traduire par *Lex perennis*, aussi exactement que le permet une langue occidentale), et jamais elle ne cessera de contempler toutes choses, par l'œil frontal de *Shiva*, dans la sereine immutabilité de l'éternel présent [69]. »

Ce texte souligne lui aussi la relation spéciale existant entre la tradition hindoue et ce *Sanâtana Dharma* dont la conscience est d'autant plus naturelle aux Hindous qu'ils considèrent celui-ci comme la désignation même de leur tradition.

Or nous constatons une chose tout à fait analogue et, somme toute, équivalente, quand il s'agit des définitions que la tradition islamique se donne elle-même. Mais avant de procéder sous ce rapport à quelques rapprochements, nous demanderons d'avoir présente à l'esprit la définition finale que Guénon donnait du *Sanâtana Dharma* [70] dans le texte auquel nous avons déjà emprunté un passage :

« Ce n'est pas autre chose que la Tradition primordiale qui seule subsiste continuellement et sans changement à travers tout le *Manvantara* et possède ainsi la perpétuité cyclique, parce que sa primordialité même la soustrait aux vicissitudes des époques successives, et qui seule aussi peut, en toute rigueur, être regardée comme véritablement et pleinement intégrale. D'ailleurs, par suite de la marche descendante du cycle et de l'obscuration spirituelle qui en résulte, la Tradition primordiale est devenue cachée et inaccessible pour l'humanité ordinaire ; elle est la source première et le fonds commun de toutes les formes traditionnelles particulières, qui en procèdent par adaptation aux conditions spéciales de tel peuple ou

69. D'après *E.T.* novembre 1937, p. 375 [in *Etudes sur l'Hindouisme*, p. 25.]

70. Avant cela Guénon avait expliqué que le *Dharma* dans un sens indéterminé est un « principe de conservation des êtres » ce qui fait que pour ceux-ci le *Dharma* réside dans la conformité à leur nature essentielle. Appliqué plus spécialement à un *Manvantara*, « c'est la « loi » ou la « norme » propre de ce cycle, formulée dès son origine par le *Manu* qui le régit, c'est-à-dire par l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ; et c'est là, en principe, le véritable sens du *Mânava-Dharma*, indépendamment de toutes adaptations particulières qui pourront en être dérivées, et qui recevront d'ailleurs légitimement la même désignation parce qu'elles n'en seront en somme que comme des traductions requises par telles ou telles circonstances de temps et de lieu ». L'Ordre universel étant dans la manifestation l'expression de la Volonté divine, « le *Dharma* pourrait, sous un certain rapport au moins, être défini comme conformité à l'ordre ». C'est de là que dérivent ensuite les autres sens de « loi » dans l'ordre social, de « justice », de « devoir ».

de telle époque, mais aucune de celles-ci ne saurait être identifiée au *Sanâtana Dharma* même ou en être considérée comme une expression adéquate, bien que cependant elle en soit toujours comme une image plus ou moins voilée. Toute tradition orthodoxe est un reflet, et, pourrait-on dire, un « substitut » de la Tradition primordiale, dans toute la mesure où le permettent les circonstances contingentes, de sorte que, si elle n'est pas le *Sanâtana Dharma*, elle le représente cependant véritablement pour ceux qui y adhèrent et y participent d'une façon effective, puisqu'ils ne peuvent l'atteindre qu'à travers elle, et que d'ailleurs elle en exprime, sinon l'intégralité, du moins tout ce qui les concerne directement, et cela sous la forme la mieux appropriée à leur nature individuelle. En un certain sens, toutes ces formes traditionnelles diverses sont contenues principiellement dans le *Sanâtana Dharma*, puisqu'elles en sont autant d'adaptations régulières et légitimes, et que même aucun des développements dont elles sont susceptibles au cours des temps ne saurait jamais être autre chose au fond ; et, en un autre sens inverse et complémentaire de celui-là, elles contiennent toutes le *Sanâtana Dharma* comme ce qu'il y a en elles de plus intérieur et de plus « central », étant, dans leurs différents degrés d'extériorité, comme des voiles qui le recouvrent et ne le laissent transparaître que d'une façon atténuée et plus ou moins partielle.

« Cela étant vrai pour toutes les formes traditionnelles, ce serait une erreur de vouloir assimiler purement et simplement le *Sanâtana Dharma* à l'une d'entre elles, quelle qu'elle soit d'ailleurs, par exemple à la tradition hindoue telle qu'elle se présente actuellement à nous. »[71].

Cependant dans la suite du texte, Guénon parlait du lien plus particulier de la notion du *Sanâtana Dharma* avec la tradition hindoue, et nous avons déjà cité précédemment le passage respectif. Sous le même rapport, il ne disait rien de la tradition islamique elle-même. Or la conscience d'un lien avec la Tradition primordiale, bien qu'établie dans des conditions très différentes, est également remarquable en Islam. Ce point étant essentiel dans l'ordre des choses qui nous intéressent ici, nous devons nous y arrêter un instant et le faire ressortir tout en en soulignant les caractères particuliers qui jouent d'ailleurs un certain rôle technique dans l'œuvre intégrante de la fin du cycle.

---

71. *Cahiers du Sud, loc. cit.* [*Etudes sur l'Hindouisme*, pp. 112-113.]

L'Islam, pour son compte, s'affirme d'une façon explicite et radicale comme la réactualisation de la « religion originelle ». Un hadith énonce cet article dogmatique sous la forme d'une simple équation : *Al-Islâm Dîn al-Fiṭra*, « l'Islam est la Religion de la Nature primordiale pure ». Cette « Nature primordiale pure », *al-Fiṭra*, est ce que le Coran, dans une formule riche d'implications initiatiques que nous retrouverons d'ailleurs plus loin, appelle « la Nature d'Allâh selon laquelle Il a naturé les hommes » *(Fiṭrata-Llâhi-llâti faṭara-n-nâs 'alayha)* (Cor. *30*, 30).

Cependant nous devons signaler déjà que la notion de *Fiṭra*, dont la racine verbale est d'un type très synthétique, comporte bien d'autres significations, notamment celle de « lumière séparative », qui se retrouve aussi dans la signification du nom divin de la même racine *(Fâṭiru-s-Samâwâti wa-l-Arḍ)*, « le Séparateur des Cieux et de la Terre », et qui qualifie l'état caractéristique de la manifestation primordiale. Pour ce qui est de l'acception « substantifique » que nous avons retenue plus haut en rapport avec l'humanité originelle, on peut citer Ibn Arabî qui dit, une fois, que la *Fiṭra* est la nature de l'être macrocosmique concentrée intégralement en Adam et rendant celui-ci capable de recevoir toutes les théophanies : « Cet Homme, dit-il, étant la synthèse de l'univers *(Majmû' al-'âlam)*, sa nature réunit toutes les natures du monde. La *Fiṭra* d'Adam ce sont les *fiṭar* de tout l'univers. Celui-ci connaît son Seigneur selon la science propre à chaque espèce des êtres du monde, en tant que connaissant en titre de son Seigneur pour chaque espèce, du fait qu'il inclut celle-ci dans sa *Fiṭra*. Et cette *Fiṭra* est ce par quoi Adam apparaît lorsqu'il reçoit son existence de l'acte théophanique *(al-ilâhî)* qui le concerne. En lui se trouve donc la prédisposition *(isti'dâd)* correspondant à tout être du monde, et il est ainsi l'adorateur selon toute loi religieuse, le glorificateur en toute langue et le réceptacle de toute théophanie, quand il s'acquitte de tout ce qu'exige la réalité de son « Humanité » et qu'il se connaît soi-même, car ne connaît son Seigneur (et n'en a donc l'épiphanie) que celui qui se connaît soi-même »[72].

Une autre fois, le même auteur dit que « l'esprit humain *(ar-rûḥ al-insânî)* créé par Allâh parfait, adulte, intelligent, connaissant, ayant la foi du *Tawḥîd* et reconnaissant la

72. *Futûḥât*, ch. 73, q. 42.

Seigneurie divine, est la *Fiṭra* même selon laquelle ont été naturés les hommes »[73]. La reconnaissance de la Seigneurie divine dont il est fait mention est celle qui fut attestée par les germes des fils d'Adam[74], fait qui constitua en somme une profession d'Islam : c'est pourquoi beaucoup de commentateurs interprètent la *Fiṭra* dans le passage coranique précité comme « le Pacte fait avec Adam et ses descendants ». Cela se rapporte bien à un fait congénital et primordial mais en même temps évoque une notion juridique, et c'est probablement cette idée qui explique une autre acception plus spéciale encore du terme *Fiṭra* au même endroit, chez des commentateurs qui, se réclamant d'Ibn 'Abbâs notamment, interprètent *Fiṭra* par « religion » *(dîn)* et considèrent *Fiṭrat Allâh* comme un synonyme de *Dînu-Llâh* = la « Religion d'Allâh » ce qu'on précise aussitôt comme étant l'« Islam ». On a ainsi un état naturel converti en statut légal.

Cette dernière interprétation si particulière du mot *Fiṭra* ne peut toutefois être prise à la lettre, car dans ce cas une expression comme celle de *Dîn al-Fiṭra* employée par le hadîth que nous avons cité plus haut serait un pur pléonasme. Mais il est certain que l'équivalence indiquée par Ibn 'Abbâs à part les raisons de convenance qu'il pouvait avoir en tant qu'interprète du Coran, ne manque pas d'une base profonde : c'est le fait que dans l'état primordial, la « norme » (le *dîn* islamique comme le *dharma* hindou) n'est pas à vrai dire une institution imposée du dehors aux êtres, mais plus exactement une forme intelligible inhérente à leur propre nature[75]. On peut même dire que chacun de ceux-ci est, en termes hindous, *swadharma*, « sa

---

73. *Futûhât*, ch. 299 — Du rapprochement des deux textes d'Ibn Arabî que nous venons de citer, il résulte assez bien qu'Adam est la personnification de l'Intellect macrocosmique dans le monde de l'homme, et ceci l'assimile au « Roi du Monde » qui représente et personnifie dans le *Manvantara* le *Manu* primordial et universel que Guénon définissait, dans ce que nous venons de citer dans une note, comme « l'Intelligence cosmique qui y réfléchit la Volonté divine et y exprime l'Ordre universel ». Cf. également René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. II.

74. Cf. Cor. 7, 172 : « Lorsque ton Seigneur eut pris des fils d'Adam, de leurs reins, leurs descendants, et leur eut fait témoigner sur eux-mêmes : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » Ceux-ci répondirent : « Si ! Nous témoignons ! »...

75. Cet état des êtres primordiaux n'est cependant nullement incompatible avec l'idée d'une loi macroscomique organisant tout un monde et l'intégrant à la fois dans l'Ordre universel.

propre loi », ou, en termes islamiques, *'alâ Dîn al-Fiṭra*, « selon la Loi innée de la Nature fondamentale »[76].

Or, même à ne considérer que l'aspect « législatif » de cet état primordial et synthétique, l'« Islam » énoncé ainsi désigne, en vérité, non pas la loi d'une forme traditionnelle particulière, mais la Loi fondamentale et imprescriptible de tout le cycle traditionnel ; en fait, comme on le sait, le terme arabe *Islâm* qualifie, dans le Coran notamment, toute forme traditionnelle orthodoxe axée sur une orientation primordiale : le culte de l'Unité. C'est le même sens que l'on a aussi dans la formule absolue : *Inna-d-Dîna 'inda-Llâhi-l-Islâm*, « Certes, la Religion chez Allâh est l'Islam » (Cor. *3*,19). Toutefois la tradition dans sa forme muhammadienne en portera par excellence le nom, du fait qu'elle s'affirme comme la réactualisation parfaite, dans des conditions cycliques finales, de la Vérité originelle, en même temps que la récapitulation synthétique de toutes les formes traditionnelles instituées antérieurement. Celle-ci s'affirme d'ailleurs non seulement adéquate à toute possibilité humaine, mais même inhérente à la condition naturelle de tout être venant au monde, actuellement comme autrefois : « Tout nouveau-né est né selon la *Fiṭra*, et ce sont ses deux parents qui le rendent par la suite « juif » ou « chrétien » ou « majûsi » (adorateur du feu) » (hadith)[77].

Par cette schématisation typologique, la parole prophétique veut dire que l'être humain qui primordialement est déterminé par les seuls principes spécifiques purs désignés comme Adam et Eve, et en reçoit la condition de la *Fiṭra* humaine proprement dite, se voit, après la naissance, modifié selon la forme mentale et traditionnelle de ses parents immédiats (et de ceux qui les représentent sous le rapport éducatif). Les

76. Mais quand, plus tard, ces êtres ou leurs successeurs de la même espèce, se détachent et s'écartent du sens central et axial qui est celui de leur existence « normale », ils ont aussi besoin d'actions et de supports pour pouvoir réintégrer leur état antérieur, et ces moyens ne sont alors au fond que des formulations extérieures de leur « norme » congénitale, actuellement déficiente.

77. C'est à un tel rôle de la *Fiṭra* que correspond vraisemblablement cette vertu universelle du Verbe que l'Evangile de S' Jean 1, 9, appelle « vraie lumière qui éclaire *tout homme venant en ce monde* ». Ce rapprochement permet de considérer qu'un aperçu analogue sur le fond primordial des êtres du monde doit se trouver dans les doctrines de toute forme traditionnelle, car c'est sur de telles données doctrinales que peut reposer la conscience du *Sanâtana Dharma* dans chacune de ces formes.

qualifications de « juif », « chrétien » et « mazdéen » *(majûsi)* désignent les typifications subséquentes de ce processus [78], qui sont autant d'altérations et de déformations de la *Fitra* considérée comme forme primordiale aussi bien existentielle que traditionnelle. Dans cette perspective, actuellement, seule l'entrée dans l'Islam compris dans son sens absolu et ses vertus complètes, peut faire recouvrer la condition primordiale perdue. Mais cela ne peut se faire naturellement que par un rejet de toutes les conditions limitatives que représentent les conceptions traditionnelles imparfaites. C'est là un des sens du hadith disant : *Al-Islâm yajubbu mâ qabla-hu*, « l'acte d'entrer en Islam retranche ce qu'il y avait avant » [79]. C'est pourquoi aussi quand quelqu'un entre en Islam, il est considéré comme réintégrant virtuellement la Tradition primordiale elle-même ; ceci n'est d'ailleurs qu'une conséquence de la définition déjà citée : *Al-Islâm Dîn al-Fitra*.

Mais quelque certaine que soit l'identité de fond des notions du *Dîn al-Fitra* et du *Sanâtana Dharma*, l'expression hindoue énonce avant tout une idée qui ne se trouve pas explicitement dans l'expression islamique, non plus que dans celle techniquement guénonienne de « Tradition primordiale » (laquelle apparaît à vrai dire plutôt comme une transcription de cette dernière) [80] mais qui se trouve dans la traduction donnée en premier lieu par Guénon par les termes *Lex perennis* : l'idée de stabilité et de perpétuité. Or il y a, dans le Coran même, une autre expression qui a rapport avec ce caractère de l'ordre traditionnel fondamental : c'est *Ad-Dîn al-Qayyim*, qu'on peut traduire, selon le contexte, par la « Religion Immuable » ou

---

78. Au sujet des significations exactes de telles « appellations », voir ce que nous avons dit dans les notes de notre traduction du Commentaire de la « Fâtiha » par Al-Qâchânî, *E.T.* de mars-avril 1963, pp. 90-94.
[Ce texte, comme d'autres passages traduits des *Ta'wîlâtu-l-Qur'ân*, sera réédité prochainement.]

79. Le « dépouillement » comme acte caractéristique pour recouvrer la *Fitra* se trouve représenté jusque dans les prescriptions d'hygiène de la *sunna* prophétique : « Fait partie de la *Fitra*, le rinçage de la bouche, le reniflement de l'eau, l'usage du cure-dent, la taille des moustaches, la coupe des ongles, l'épilation des aisselles, le rasage du pubis, le lavage des entre-doigts, l'aspersion (finale dans le *ghusl*) et la circoncision » (hadith).

80. On sait que l'expression « Tradition primordiale » avait été déjà employée antérieurement, mais sa notion n'a été établie techniquement que par René Guénon, surtout dans son *Roi du Monde*.

par le « Culte Axial », et qui est compris naturellement comme une des épithètes de l'Islam dans son sens absolu. Les lieux coraniques où figure cette expression ne laissent aucun doute quant à son équivalence avec celle du *Sanâtana Dharma* et, de plus, permettent certains aperçus sur les réalités et les activités spirituelles spécifiquement liées à cette notion.

Voici, tout d'abord, un verset où le *Dîn Qayyim* apparait dans une situation qui est non seulement primordiale, mais encore de caractère cosmique et pré-humain ; l'ordre humain (bien que l'homme soit à un autre point de vue le « but » de toute la création) s'y inscrit dans certaines conditions qui reviennent à l'observance d'un droit divin dans l'ordre universel, macrocosmique et microcosmique, collectif et individuel.

« En vérité le nombre des mois chez Allâh est de douze (qui se trouvent) dans l'Ecrit d'Allâh, depuis le Jour où Il créa les Cieux et la Terre : quatre en sont sacrés *(ḥurum)* : cela est la Religion immuable *(ad-Dîn al-Qayyim)*. Ne faites pas tort à vos âmes pendant ceux-ci ; cependant combattez les associateurs (polythéistes) totalement de même qu'ils vous combattent totalement, et sachez qu'Allâh est avec les pieux-craignants ».

« Le mois intercalaire *(an-nasî')* n'est qu'un surcroît de mécréance ; par cela sont égarés ceux qui mécroient : ceux-ci le déclarent non-sacré une année et sacré une autre année, afin de correspondre au nombre de mois sacrés institués par Allâh, en sorte qu'ils déclarent non-sacré ce qu'Allâh a déclaré sacré. Le mal de leurs œuvres leur a été enjolivé. Or Allâh ne dirige pas le peuple des mécréants » (Cor. 9, 36-37).

Nous n'entrerons pas ici dans de longues explications sur les questions de calendrier qui sont en cause dans ces versets et qu'exposent régulièrement, par exemple, les commentaires coraniques. Il suffit de savoir que, malgré le principe du comput lunaire des temps, chez les Arabes pré-islamiques (comme chez les Juifs du reste), il s'était produit depuis longtemps une fixation relative de l'année au moyen de l'introduction périodique d'un mois surnuméraire destiné à remettre le début de l'année lunaire à la même époque de l'année solaire (en automne) ; le pèlerinage de tradition abrahamique se faisait ainsi en des mois décalés de leur temps réel et qui recevaient néanmoins les noms voulus pour l'accomplissement des rites et des sacrifices annuels.

Le rétablissement des choses dans l'ordre normal se fit seulement dans le dernier pèlerinage accompli par l'Envoyé d'Allâh, le « Pèlerinage des Adieux » qui dut avoir lieu, ainsi

qu'on le comprend d'après les hadîths, à un moment où, providentiellement, le pèlerinage était revenu à sa position normale dans le déroulement séculaire des mois. En effet, voici les paroles que prononça alors l'Envoyé d'Allâh : « En vérité, le Temps *(Az-Zamân)* est revenu cycliquement à une configuration pareille à celle qu'il a eue le Jour où Allâh créa les Cieux et la Terre. L'Année a douze mois, quatre en sont sacrés : trois de ceux-ci se suivent, à savoir, *Dhû-l-qa'da*, *Dhû-l-Hijja* et *al-Muharram*, et un est isolé, *Rajab* qui se situe entre *Jumâdâ (ath-thânî)* et *Sha'bân*, etc ». La suite du hadith montre le Prophète identifiant solennellement le mois sacré *(Dhû-l-Hijja)* dans lequel le pèlerinage se passait, le territoire sacré sur lequel les rites avaient lieu, et le jour même, comme Jour des Sacrifices pendant lequel des victimes devaient être offertes, et concluant par une proclamation de sacralités à observer : « Votre sang, votre fortune, votre honneur vous sont sacrés comme est sacré ce jour à vous, dans ce territoire à vous et en ce mois à vous ! Vous rencontrerez votre Seigneur et Il vous demandera des comptes pour vos actes. Ne redevenez pas infidèles après moi, en vous coupant les têtes les uns aux autres, etc. »

Pour mieux comprendre la portée de ces dernières paroles, il faut savoir que chez les Arabes pré-islamiques, pendant les quatre mois sacrés, toutes les choses imputables à l'homme, soit en bien soit en mal, étaient considérées comme beaucoup plus importantes qu'en temps ordinaire, et les récompenses et les châtiments de même. Les guerres étaient interdites, et si « quelqu'un rencontrait le meurtrier de son père ou de son frère, il faisait semblant de ne pas le remarquer ». En Islam, l'importance de ces mois fut encore accrue, mais en ce qui concerne la guerre il y a des divergences : ce qui semble plus évident c'est que la guerre spéciale contre les associationnistes ou polythéistes *(al-mushrikûn)* étant un droit divin peut être faite en tout temps, et, en outre, qu'un combat est inévitable quand il s'agit de défense.

Quant à l'expression *Ad-Dîn al-Qayyim* qui qualifie ce statut de l'année et des quatre mois sacrés, voici une des opinions citées par le commentaire d'Al-Khâzin : « C'est le Décret *(al-Hukm)* inaltérable et irremplaçable. » Le mot *qayyim* a ici le sens de *dâ'im*, « permanent », *lâ yazûlu*, « qui ne cessera pas ». Or, comme ce décret date du Jour de la création des Cieux et de la Terre, on a donc ici une Loi cosmique, pré-humaine, mais que l'homme doit observer lui-même sous les modes qui lui

sont particuliers, et qui doit durer autant que le monde. C'est bien le sens du *Sanâtana Dharma* en tant qu'Ordre universel que nous retrouvons là, du moins dans l'une de ses applications [81].

Quant au contenu du *Dîn Qayyim* on remarquera que, sous l'aspect primordial en question ici, il apparaît seulement de façon négative : il s'agit de s'abstenir — et plus spécialement pendant les quatre mois sacrés — de tout ce qui pourrait être « injustice » pour les âmes, littéralement « il ne faut pas obscurcir vos âmes » *(fa-lâ tazlimû fî-hinna anfusa-kum)*, et il n'est prescrit d'agir spécialement que de façon négative encore : la guerre pour se défendre et pour défendre le droit de l'Unicité d'Allâh contre les polythéistes. Ce statut uniquement négatif ici du *Dîn Qayyim* est normal dans les formulations premières de l'ordre cyclique. La perfection naturelle inhérente à l'époque primordiale n'a besoin en principe que d'être défendue, et c'est seulement quand plus tard elle sera « perdue » que la nécessité de la reconquête amènera les prescriptions d'actes positifs. Dans le Paradis terrestre c'est également par une prescription négative et restrictive que commence le cycle législatif : « n'approchez pas de cet Arbre car vous serez d'entre les injustes » (Cor. 7, 19) et il est intéressant de remarquer que dans ce cas encore l'inobservance de la règle devait être cause d'« injustice » ou d'« obscurité » (le terme arabe pour « injustes » est *zâlimûn*, étymologiquement « obscurcissants »). Cette idée d'« obscurcissement » s'oppose naturellement à celle de « lumière » propre à la *Fitra*, la pure Nature primordiale.

Une autre fois la mention du *Dîn Qayyim* vient dans les paroles que Joseph adresse aux deux compagnons de prison.

---

81. En tant que *Mânava-Dharma* notamment. — Nous ferons remarquer à l'occasion un aspect supplémentaire du *Dîn Qayyim* dans ce point cyclique : le moment où est proclamé le retour à une configuration astrologique pareille à celle des origines est exactement celui où le Sceau des Prophètes législateurs termine la formulation de sa propre Loi (« Aujourd'hui j'ai rendu parfaite votre Religion, j'ai complété Mon bienfait sur vous et il M'a plu que vous ayez l'Islam comme Religion », dit alors Allâh dans le texte qui clôture l'ensemble de la révélation coranique (Cor. 5, 5). Mais cette Loi commence à peine alors d'être pratiquée, et sous ce rapport elle ouvre au contraire un cycle traditionnel nouveau ; cette pratique de la Loi est destinée d'ailleurs à « réaliser » la conception proprement muhammadienne de la Vérité universelle, non seulement dans les formes de la vie actuelle, mais encore dans les résultats constitutifs de la « vie future » pour tous les êtres du cycle actuel.

Après avoir déclaré qu'il suit la Règle *(Milla)* d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui exclut tout associationnisme à Allâh, il dit :

« O, les deux compagnons de prison, des seigneurs diviseurs sont-ils préférables, ou bien Allâh l'Unique, le Réducteur ?

« Vous n'adorez en dehors de Lui que des « noms » que vous avez vous-mêmes institués comme « Noms », avec lesquels Allâh n'a fait descendre aucun pouvoir (opératif) car l'autorité (efficace) n'appartient qu'à Allâh. Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui : cela est la Religion Immuable *(ad-Dîn al-Qayyim)*. Mais la plupart des hommes ne savent pas. » (Cor. *12*, 37-40).

Ici donc le *Dîn Qayyim* est défini précisément quant à son contenu : ne rien adorer si ce n'est Lui, Allâh, règle essentielle que l'on voit à l'occasion inscrite dans la tradition privilégiée d'Abraham.

Dans deux versets d'une même sourate, la 30e, le *Dîn Qayyim* prend place dans l'injonction divine faite à l'Envoyé Muhammad lui-même :

« Dresse *(aqim)* ton visage pour le Culte *(ad-Dîn)* en mode pur *(hanîfan)* en accord avec la Nature *(Fiṭra)* d'Allâh selon laquelle Il a naturé les hommes, (car) il n'y a pas de changement dans la création d'Allâh : cela est la Religion Immuable *(ad-Dîn al-Qayyim)*, mais la plupart des hommes ne savent pas ». (Cor. *30*, 30).

« Dresse *(aqim)* ton visage pour le Culte Axial *(ad-Dîn al-Qayyim)* avant que n'arrive le Jour que rien de la part d'Allah n'empêchera. Ce jour-là ils (les bons et les méchants) seront séparés. » (Cor. *30*, 43).

Ici le *Dîn Qayyim* est défini en quelque sorte quant à sa méthode qu'on peut qualifier de « directe » : il s'agit d'une attitude essentialisante, car la « face » *(wajh)* d'une chose est son « essence » *(dhât)* impérissable, conformément au verset : « toute chose est périssante sauf sa face » (Cor. *28*, 88) [82]. En ce cas, la « face » étant celle d'un contemplant, il s'agit de son essence profonde qui doit être orientée d'une façon immédiate, totale et indéfectible, vers la Vérité pure : c'est ce que veut dire le terme *aqim* = « dresse », qui est d'ailleurs de la même racine

82. Ces paroles coraniques peuvent se traduire aussi par : « toute chose est périssante sauf Sa Face », c'est-à-dire la Face ou l'Essence d'Allâh, et cette double application des termes en question apparaîtra comme une conséquence logique de l'idée d'unicité essentielle de toutes choses.

que le mot *qayyim* qualificatif du *Dîn*, et c'est ce que garantira la notion de la *Fiṭra*, que nous retrouvons ainsi dans son contexte intégral où elle apparaît aussi comme « inchangeable création d'Allâh ». Celle-ci constitue d'ailleurs le véritable fondement de la position axiale et de la conscience immuable qui caractérisent le *Dîn Qayyim* en tant qu'institution divine et culte spirituel.

Il faut cependant avouer que la notion de la *Fiṭra* est complexe et même ambiguë, telle que la fait apparaître d'ailleurs la syntaxe du verset où elle figure. Comme c'est sur cette notion que repose celle du *Dîn Qayyim* il est utile de citer un texte d'Ibn Arabi qui en souligne ce qu'on peut appeler le côté « divin » :

« Allâh est Celui qui manifeste les choses, Il est leur Lumière, la manifestation *(ẓuhûr)* des choses manifestées *(maẓâhir)* est Allâh. Lui en tant que *Fâṭiru-s-Samâwâti wa-l-Arḍ* (Le Naturant-séparatif des Cieux et de la Terre) a naturé *(faṭara)* ceux-ci par Soi : Il est leur *Fiṭra* du (pacte germinal) : « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? — Ils répondirent : Si !... » (Cor. 7, 172). Il ne les a naturés que par Lui. C'est également par Lui que les choses se distinguent entre elles, se séparent et se déterminent. Et les choses dans leur apparition divine *(fî ẓuhûri-hâ-l-ilâhî)* ne sont rien ! L'existence est Son Existence, les serviteurs sont Ses serviteurs : ceux-ci sont serviteurs quant à leurs entités déterminées *(a'yân)* mais ils sont Dieu *(al-Ḥaqq)* quant à leur existence *(wujûd)*.[83]

De son côté, Abdu-r-Razzâq Al-Qâshânî, en commentant, dans son *Tafsîr*, le verset qui nous a arrêté, dit :

« *Fiṭrat Allâh*, veut dire : Atachez-vous à la disposition divine *(al-Ḥâlat al-ilâhiyya)* selon laquelle fut naturée la réalité humaine comme clarté et pureté de toute éternité ! Cette « disposition » est le *Dîn Qayyim*, de toute éternité et pour toute éternité ; inaltérable et immuable il ne se détache jamais de la clarté originelle et de la pureté du *Tawḥîd* Naturel Primordial. Cette Nature Primordiale *(al-Fiṭra al-Ûla)* ne provient que de l'Emanation Sanctissime *(al-Fayḍ al-Aqdas)* qui est la Source de l'Essence même *('Ayn adh-Dhât)*. Celui qui

83. *Futûhât*, ch. 73, q. 43.

reste appuyé sur cette base ne peut être détourné de l'Identité essentielle *(at-Tawḥîd)* ni voilé à l'encontre de la Vérité »[84].

Enfin, dans le contexte du même verset, nous voyons apparaître aussi la notion de la *Ḥanîfiyya* qu'on rattache généralement à la *Fiṭra*, point auquel nous ne pouvons nous arrêter cette fois non plus[85].

En même temps, en trouvant ici conjoints la *Fiṭra* et le *Dîn Qayyim* nous vérifions la parfaite coïncidence des notions de « Tradition primordiale » et de *Lex perennis* par lesquelles Guénon avait interprété le *Sanâtana Dharma*. Cependant, on se rend compte que la notion du *Dîn al-Fiṭra* est incluse dans celle d'*Ad-Dînu-l-Qayyim* car cette dernière, comme nous venons de le constater, comporte dans le Coran l'idée de primordialité. C'est cette dernière notion islamique qui correspond donc plus exactement à celle du *Sanâtana Dharma* hindou.

Il est significatif de remarquer en outre, qu'il y a entre ces deux expressions qui se correspondent dans les deux formes traditionnelles un certain complémentarisme qui ne fait que corroborer les autres constatations que nous avons inscrites jusqu'ici sous la même rubrique. Tout en désignant toutes les deux la Tradition primordiale dans sa perpétuité, chacune de ces expressions en souligne une modalité qui concerne plus particulièrement la tradition respective : l'Hindouisme qui est la continuation extérieure ininterrompue de la Tradition primordiale à travers de simples modifications de forme, selon les époques et les situations géographiques, en énonce l'idée de pérennité ; l'Islam qui est révélation à nouveau après une époque de « cessation des envoyés » (cf. Cor. 5, 19) met l'accent sur l'idée d'axialité. Un complémentarisme de l'horizontalité et de la verticalité se présente tout naturellement à l'esprit, mais il n'est réellement significatif que de la façon suivante :

---

84. Ce que dit Al-Qâshânî permet de comprendre que la « *Fiṭra* d'Allâh selon laquelle ont été naturés les hommes » est au fond la même chose que la vie des choses dans le Verbe par lequel tout a été fait, « vie qui était la lumière des hommes » (Cf. Evangile de S^t^. Jean, ch. 1, 3-4, lu à la façon ancienne : *Quod factum est in ipso vita erat, et vita illa erat lux hominum*). Cet aspect est cosmologiquement « antérieur » à celui relevé précédemment et rapproché d'un autre passage (1, 9) du même prologue de l'Evangile de S^t^. Jean.

85. Nous laissons également de côté certaines formes particularisées de *Ad-Dînu-l-Qayyim* avec l'article, comme le *Dîn Qiyam* ou, variante, *Dîn Qayyim* sans l'article (Cor. 6, 161) et *Dînu-l-Qayyima* (Cor. 98, 5).

du côté hindou on a la conscience d'une sorte de continuité substantielle de la Vérité elle-même liée à la substance humaine qui la véhicule de temps immémorial ; de l'autre on a la conception d'une incidence élective suprême à la fin des temps, qu'illustre assez bien la parole du Prophète parlant de lui-même : « J'ai été le premier dans l'ordre de la Création [86] et je suis le dernier dans l'ordre de la mission. »



4. "OM" ET "AMEN" *

Les aspects du complémentarisme traditionnel existant entre l'Hindouisme et l'Islam dont nous avons traités jusqu'ici et que nous pourrions, certes, compléter sous quelques autres rapports, peuvent être considérés comme étant synthétisés par les deux formes caractéristiques correspondantes du Verbe sacramentel et invocatif dont nous avons déjà signalé la parenté : l'*Om* des traditions rattachées à l'Inde, et l'*Amen* des traditions de souche sémitique, celui-ci envisagé plus spécialement dans son cas islamique où sa forme exacte est *Amîn* [87].

Il y a d'ailleurs en cela aussi un reflet du rapport traditionnel entre Orient et Occident dans leurs ensembles, mais avant d'aborder ce sujet il convient d'indiquer sommairement la signification exacte des deux vocables sacrés dans les traditions respectives.

---

86. Cf. Les hadiths : « La première chose qu'Allâh créa fut mon Esprit... » « J'étais prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile ».

* [Publié dans *E.T.*, mars-avr., et mai-juin 1966.]

87. Voir p.112 de cet ouvrage. — Des rapprochements entre *Om* et *Amen* ont été faits depuis longtemps. Notamment par des orientalistes du 19e siècle. C'est ainsi que nous avons relevé dans une note de la traduction du *Brahma-Karma ou Rites sacrés des Brahmanes*, par A. Bourquin (Ernest Leroux, 1884) p. 11, la remarque suivante : « On peut traduire *Om* par *gloire* ou par *amen*. » — Mais nous observerons incidemment que « gloire » rend, mais encore inexactement, chez le même traducteur, le terme *namah* qui signifie plutôt « hommage » ou « salutation » ; or, il n'est de toute façon pas possible de maintenir une même traduction pour les deux termes en question quand il arrive qu'ils soient associés immédiatement dans une même doxologie : *Om ! namah !* — Oldenberg (*Die Religion des Veda*, 1894) parlait lui aussi (tr. française par Victor Henri, Alcan, 1903, pp. 392-3) de « la syllabe *Om* qui équivaut à notre *amen* ».

Le vocable hindou — qui appartient d'ailleurs aussi au Bouddhisme — est selon une définition upanishadique « la syllabe qui exprime l'acquiescement, car pour exprimer l'acquiescement on dit : *om ! (Chandogya Upanishad* I, I, 8). Substantiellement et structuralement *om* est encore défini comme étant « le son même, il est l'immortalité, la félicité même » ; « celui qui sachant ainsi, murmure le vocable, pénètre en ce vocable qui est le son, qui est immortalité, qui est félicité » (*ibid.* I, IV, 4-5). Son importance comme symbole du Verbe universel est connue ; nous en avons rappelé nous-même précédemment quelques-uns de ses aspects doctrinaux. *Om* est ainsi le *mantra* par excellence de la spiritualité hindoue.

Mais son emploi technique et rituel est extrêmement riche et complexe. *Om* est le mot initial du cantique liturgique fondamental appelé *udgîtha*, et de ce fait, il est censé contenir en soi et représenter à lui seul l'*udgîtha* en son entier (cf. *ibid.* I, I, 1). Il inaugure les différentes récitations que l'on fait du Rig-Véda (cf. *ibid.* I, I, 9 et I, IV, 1), et il est aussi prononcé à la fin de la récitation d'un *rik* (vers ou hymne) d'un *sâman* (chant liturgique) et d'un *yajus* (invocation). Dans certains écrits comme les Upanishads, mais pas dans tous, *Om* figure dans les doxologies inaugurales associé à *Hari*, « le Seigneur » un des noms de Vishnou : « *Om Hari !* » et dans les doxologies finales : *Om ! Shanti ! Shanti ! Shanti !* (Om ! Paix ! Paix ! Paix !) [88]. Enfin, parole suprême, *Om* est identifié au Dieu Suprême [89].

De son côté *Amen* dans les traditions d'origine sémitique a, lui aussi, un emploi de parole affirmative, ou plutôt confirmative, tout d'abord dans le Pentateuque. Il y figure notamment avec un caractère de rigueur majeure et dans des rites officiels [90]. Avec les Psaumes il apparaît dans de pures

---

88. Cf. *Mânava-Dharma-Shâstra*, II, 74 : « Qu'il prononce toujours le monosyllabe sacré au commencement et à la fin de l'étude de la Sainte Ecriture ; toute lecture qui n'est pas précédée d'*Om* s'efface peu à peu, et celle qui n'en est pas suivie ne laisse pas de trace dans l'esprit ! »

89. *Ibid.* II, 83 : « Le monosyllabe sacré est le Dieu Suprême ».

90. On remarquera qu'il apparaît initialement dans l'institution moïsiaque de la loi sur la jalousie, selon laquelle la femme soupçonnée d'adultère, pour se disculper doit confirmer par « *amen ! amen !* » le serment d'imprécation du prêtre (*Nombres 5*, 11-22) ; ensuite dans le rite de malédiction institué à la veille de l'entrée en Chanaan et auquel participe tout le peuple : « Et tout le peuple répondra et dira : *Amen ! (Deutéronome 27*, 15-26) ; il y est prononcé 12 fois pour confirmer 12 malédictions, nombre qui correspond en outre à celui des tribus rassemblées pour ce rite.

doxologies finales [91]. A l'époque du Judaïsme hellenistique, avant l'éclosion chrétienne, l'*amen* avait un emploi liturgique dans les synagogues d'où il devait passer également dans les liturgies chrétiennes.

Il s'agit ainsi d'un terme qui originellement est un adjectif signifiant « ferme », « sûr », et qui ensuite acquiert une acception adverbiale : « fermement », « sûrement ». Comme il sert à confirmer un propos précédent, il constitue aussi un vœu solennel ou une prise d'engagement, et signifie par conséquent : « il en sera ainsi ! », « qu'il en soit ainsi ! », « ainsi soit-il ! », ce qu'on a exprimé en grec par *genoito* et en latin par *fiat* ou *ita sit ;* mais lorsque son rôle est purement incantatoire, il n'est pas traduit et reste conservé sans changement.

Le rôle confirmatif d'*amen* se retrouve dans le Nouveau Testament ; ainsi dans Mathieu *6*, 13 où il vient en conclusion du texte du Pater auquel il restera attaché dans la pratique des oraisons quotidiennes ; également dans l'Apocalypse où, à part l'emploi dans les doxologies du Prologue, on le trouve dans des liturgies transcendantes où il est prononcé par les anges, les 24 vieillards et les 4 animaux porteurs du Trône [92].

Cependant les Evangiles nous présentent encore *amen* dans un emploi et sous un aspect tout à fait nouveaux par rapport à la tradition antérieure. Il s'agit d'un sens purement affirmatif, et non plus confirmatif, et d'un *amen* placé au début de périodes et de phrases dites à la première personne, et non plus à la fin ou en conclusion d'une affirmation [93]. Tel il figure des dizaines de fois dans les paroles du Christ, notamment chez Mathieu et Jean : *Amen dico vobis,* quelquefois remplacé par *Vere dico vobis* = « en vérité, je vous dis » [94]. Il s'agit en espèce

---

91. « Béni soit Jéhovah, le Dieu d'Israël, dans les siècles des siècles. *Amen ! Amen !* » (Ps. *41*, 12). Cf. *Ps. 72*, 19 ; *89*, 53 et *106*, 48.

92. Cf. *Apoc. 7*, 1-2 ; voir aussi *5*, 13-14 et *19*, 4.

93. A vrai dire un *amen* en position inaugurale se trouve au moins une fois dans l'Ancien Testament chez Jérémie *28*, 6, mais le prophète ne parle pas en son nom personnel, car il dit : « Amen ! Ainsi parle Jéhovah ! etc. ; or, en ce cas déjà, l'*amen* initial ne vient pas confirmer quelque chose, mais au contraire, formuler une objection contre la prophétie irrégulière de Hananias qui devait être constatée d'ailleurs comme mensongère par la suite.

94. Il n'est pas exclu que l'emploi de l'*amen* affirmatif soit en rapport avec la langue dans laquelle ont été formulées originellement les textes évangéliques ou tout au moins les paroles du Christ. En tout cas, une remarque d'ordre linguistique serait à retenir ici : tandis qu'en hébreu le mot *amen* sert plutôt pour confirmer, en syriaque il sert pour affirmer.

d'un style propre au Christ qui, lui, pouvait s'affirmer ainsi comme source de vérité et se prendre soi-même à témoin. Le rôle de l'*amen* dans ce cas serait donc plutôt un reflet de son identité avec le Verbe. Et il est significatif que dans cette position initiale et avec ce rôle d'affirmation principielle, *Amen* se trouve en somme dans une situation comparable déjà à celle signalée d'*Om* au début de certains textes doctrinaux hindous. Dans les deux cas on a une énonciation première par un symbole direct et total du Verbe.

D'ailleurs, dans le Christianisme, *Amen* est aussi un nom du Verbe ; dans l'Apocalypse de S^t. Jean (*3*, 14) le Christ est appelé « L'*Amen*, le Témoin fidèle et véritable et Principe de la création de Dieu »[95]. Cela se rattachait cependant à une certaine tradition biblique, car *Amen* était déjà attesté antérieurement par les Prophètes comme nom divin : « Quiconque voudra être béni sur la terre se bénira par le Dieu Amen ! Quiconque jurera sur la terre jurera par le Dieu Amen ! » (Isaïe, *65*, 16)[96].

Dans l'Apocalypse, où sont appliqués au Christ par transposition identifiante des titres qu'on donne avant tout au « Seigneur Dieu » (« Alpha et Oméga », « Premier et Dernier », « Principe et Fin »)[97], un passage est particulièrement remarquable dans l'ordre des choses examinées ici ; au Prologue de ce texte, après un « *Etiam !* (Oui !) *Amen !* », qui apparemment

95. A propos de ce dernier aspect cosmogonique d'*Amen*, il est opportun de rappeler ce que raconte Anne-Catherine Emmerich d'après une de ses visions sur la Vie de Jésus-Christ : elle a vu Jésus pendant son voyage à Mallep, dans l'île de Chypre (épisode qui n'est pas connu des Evangiles), faire une « longue instruction sur le mot *Amen* », et dire « des choses admirables » sur la vertu de ce mot. « Il l'appela le commencement et la fin de toutes choses. Il sembla dire qu'avec ce mot Dieu avait créé le monde ». (Tome II, p. 468, Ed. Téqui, 1952).

Il y a même lieu d'envisager dans la tradition ésotérique du Christianisme un véritable mystère de l'*Amen* : citons à titre indicatif cette invocation que présente une inscription copte des Kellia du désert de Basse-Egypte : « Dieu ! Donne l'intelligence de l'Amen ! » (Cf. Communication d'Antoine Guillaumont. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séances de l'année 1965, janvier-juin).

96. Dans le texte hébreu il y a *be-elohé Amen* pour « par le Dieu Amen ». Dans la Vulgate on a : *...benedicetur in Deo amen... jurabit in Deo amen* ; on traduit aussi par « le Dieu de l'Amen » (Jean Kœnig, dans *La Bible* de l'Ed. de la Pléiade, Gallimard) ou « le Dieu de Vérité » (Crampon).

97. Voir, pour « le Seigneur Dieu » : *1*, *8* et *21*, 6 ; pour « le Christ » : *1*, 17 ; 2, 8 et 22, 13.

confirme une perspective qui vient d'être énoncée sur la venue finale du Christ, on a un texte qui pourrait être considéré également comme un commentaire de ce mystérieux *Amen* applicable dans l'ordre théophanique de la Mission aussi bien que dans l'ordre principiel pur : « Je suis l'Alpha et l'Oméga (le commencement et la fin), dit le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Maître de Tout ! » (Apoc. Prol. 7-8)[98]. D'ailleurs, ces paroles se retrouvent presque telles quelles, précisément en rapport avec *Om*, dans un texte capital de la *Mândûkya Upanishad, 1*, 1 : « *Hari Om !* (le Seigneur est *Om*). Cette syllabe *Om*, c'est le tout ! En voici l'explication : ce qui a été, ce qui sera, tout cela est le phonème *Om* ! » — Le commentaire de ce passage par Gaudapâda dit : « La syllabe *Om* est le commencement, le milieu et la fin de tout... On doit savoir que la syllabe *Om* est le Maître de toutes choses »[99].

Après les constatations qui précèdent, on peut dire que les deux vocables sacrés *Om* et *Amen* se rejoignent tant par le sens adverbial (d'affirmation ou de confirmation) et l'emploi rituel correspondant, que par le sens de symbole du Verbe universel et de nom de la Vérité suprême.



Pour ce qui est de la tradition islamique, il y a intérêt de connaître tout d'abord quelques précisions d'ordre linguistique. Le mot arabe s'écrit et se lit de plusieurs façons : trilittère *(amn)*, il se lit *âmin* (part. présent, « qui est en sécurité »), quadrilittère *(amyn)*, il peut se lire *amîn* ou *âmîn* (adjectif, « très sûr »). Il existe encore, toujours quadrilittère, une forme *âmmîn* (où la lettre *mîm* est simplement renforcée, ce qu'en transcription on rend par un redoublement inexistant dans l'écriture) au sujet de laquelle nous aurons à revenir un peu plus loin.

Quant à l'institution de ce terme et de son emploi en Islam, l'Envoyé d'Allâh Muhammad — qu'Allâh lui accorde Ses grâces unitives et pacifiques — a déclaré : « L'Ange Gabriel — sur lui la

---

98. Cette relation entre *Amen* et les paroles qui lui font immédiatement suite est d'autant plus admissible que le texte original grec de l'Apocalypse était continu et ne présentait aucune division des phrases, ni par alinéa, ni par ponctuation.

99. Cf. *Mândûkya Upanishad et Kârikâ de Gaudapâda*, publiées et traduites par Em. Lesimple (A. Maisonneuve, 1944).

paix ! — m'a transmis le mot *amîn* lorsque j'eus terminé la récitation de la *Fâtiḥa*, et il a dit que cela est comme le sceau *(al-khatm)* sur un écrit ». — La *Fâtiḥa* est la sourate inaugurale du Livre qui doit être récitée dans chaque *ṣalât* (prière rituelle) : le mot *amîn* qui la conclut, n'en fait pas partie ; sa prononciation qui se fait soit à voix haute, soit à voix basse, est analogue à l'*amen* après l'Oraison dominicale.

Un autre hadîth dit : « *Amîn* est le sceau du Seigneur des Mondes sur la langue de Ses adorateurs croyants ».

Ibn 'Abbâs demanda à l'Envoyé d'Allâh quel est le sens d'*amîn*, et il lui répondit que c'est : « Fais ! » *(if'al)*, ce qui correspond à un *fiat*. Les commentateurs en explicitent le sens par les paroles : « Notre Seigneur, *fais* comme nous Te le demandons ! »

Enfin un enseignement du Prophète concernant la récitation pendant le rite de la *ṣalât* montre en quoi consiste l'opération sacramentelle qui a lieu alors : « Lorsque l'imâm (qui dirige la prière en commun) a prononcé (les dernières paroles de la *Fâtiḥa*) «...non pas la voie de ceux sur qui est la Colère, ni la voie des égarés », dites : *amîn !* car les anges disent également : *amîn !*, et l'imâm dira aussi : *amîn !* Or si quelqu'un prononce son *amîn* en accord avec l'*amîn* des anges, les péchés qu'il aura commis jusque-là lui seront pardonnés »[100].

Un sens spécial reçoit l'*amîn* prononcé après la *Fâtiḥa* avec renforcement de la lettre *mîm : âmmîn !* il est considéré alors comme étant au point de vue morphologique, le participe présent pluriel, avec flexion (au singulier *âmm*, au pluriel nominatif *âmmûn*) du verbe *amma* = « se diriger vers », « avoir comme but »[101]. En cette acception, comme il vient après la demande caractéristique de la *Fâtiḥa :* « Conduis-nous dans le Chemin droit, le chemin de ceux sur qui Tu répands Ta grâce, non de ceux sur qui est Ta colère, ni de ceux qui sont dans

---

100. Cet accord doit s'entendre en premier lieu selon le mode « intelligible » : harmonie de pureté et sainteté entre l'intérieur de l'être et les puissances spirituelles supérieures ; l'accord selon le mode « sensible », dans l'ordre du temps ordinaire, n'est concevable qu'en rapport avec des anges descendus et condensés en mode corporel *(tajassud)*, qui se trouveraient ainsi sur le plan sensible de l'humanité ordinaire (Cf. Ibn Arabi, *Futûḥât*, ch. 69, vol. I, p. 246 et ch. 73, quest. 100 ; vol. II, p. 101, éd. Dâru-l-Kutubi-l-'Arabiyyati-l-Kubrâ).

101. C'est de cette même racine que dérive le mot *imâm*, qui désigne le chef de la prière faite en commun ; c'est-à-dire « celui qui, devant les autres, dirige la prière vers » la Maison d'Allâh.

l'égarement », le mot *âmmîn* (analogue donc à *qâṣidûn* = « ceux qui se dirigent vers ») signifie, selon Ibn Arabî : « nous-mêmes *allant vers* Ta réponse au sujet de ce que nous T'avons demandé » *(qaṣadnâ ijâbata-Ka fîmâ da'awnâ-Ka fî-hi)* [96].

L'*Amîn* s'emploie aussi pour appuyer la demande adressée à Dieu par un autre : « Le demandeur et celui qui l'appuie de son *amîn* sont associés (à la récompense) » (hadîth). Egalement il s'emploie pour renforcer sa propre demande : « Lorsque quelqu'un fait une demande à Dieu, qu'il appuie sa demande avec *amîn* ! » (hadîth). Le Prophète regardait à un moment un croyant qui faisait des demandes à Dieu, et dit : « Il obtiendra nécessairement la réponse s'il scelle sa prière par *amîn* ! »

L'enseignement prophétique instruit encore de ceci : « La prière de quelqu'un pour le bien d'un de ses frères absent est acceptée, et un ange placé auprès de sa tête prononce : *Amîn !* Et à toi-même un bien pareil ! »

Enfin, « Au coin yéménite de la Kaaba, il y a un ange préposé à cet endroit depuis qu'Allâh a créé les Cieux et la Terre ; quand vous y passez (pendant vos tournées rituelles) dites : Notre Seigneur, donne-nous dans ce monde un bien et dans l'autre monde un bien et préserve-nous du châtiment du Feu ! (Cf. Cor. *2*, 201), car l'ange dira : *Amîn ! Amîn !* »

Dans tout cela, on remarque bien que le sens de confirmation d'*amîn* se trouve complété avec l'idée spéciale du « sceau » apposé qui implique le sens de conclusion ferme et exécutoire. Cette idée d'un « sceau » est typiquement islamique ; elle semble comme un reflet de la conception dominante du Sceau de la manifestation prophétique. Mais comme la notion d'une synthèse prophétique et législative finale en vue d'une sauvegarde universelle doit s'identifier essentiellement avec le mandat primordial conféré à Adam dans le monde de l'homme, il est significatif à cet égard que la *Amâna* ou le Dépôt de Confiance respectif (Cf. Cor. *33*, 72) porte un nom de la même racine qu'*amîn*. La Foi même, ce mystère si caractéristique de l'Islam, où elle a une dimension et une portée beaucoup plus profondes qu'en toute autre tradition en raison même de l'étendue et l'importance de la Révélation à recevoir et garder ainsi, s'appelle d'un mot de la même racine, *al-Imân*.

---

96. Cf. *Futûhât*, ch.73, q. 100, vol. II, p. 101, qui renvoie au point de vue lexical à Coran 5, 2 : « ceux qui se dirigent vers la Maison sacrée » *(âmmîna-l-Bayta-l-Harâm)*.

Du reste, le Sceau de la Prophétie porte lui-même le titre d'*al-Amîn* (avec l'article) = le Ferme, le Sûr, le Fidèle, le Sincère, le Véridique, qui disait de soi-même : « Quant à moi, par Allâh, je suis *Amîn* dans le ciel et *Amîn* sur la terre ! ». Et d'ailleurs bien avant qu'il ne fût investi du message prophétique, les Mecquois l'appelaient *al-Amîn*, en signe de la grande confiance qu'ils avaient en lui [97].

C'est dans cette même perspective que se situe naturellement le même qualificatif quand il est appliqué à l'Ange Gabriel lui-même en tant qu'« Esprit Sûr », *ar-Rûh al-Amîn* (cf. Cor. *26*, 193), qui porte en outre, d'une façon plus spéciale, le titre d'*Amîn al-Wahy*, le « Dépositaire et le Garant de la Révélation ».

---

97. Cette épithète est mentionnée notamment dans la circonstance exceptionnelle suivante : Les Quraychites rebâtissaient la Kaaba. Or, au moment où ils arrivèrent à l'endroit où devait être replacée la Pierre Noire (qui est « la Droite d'Allâh sur Terre »), les différentes tribus se disputèrent terriblement entre elles, chacune prétendant à l'honneur de soulever et encastrer celle-ci dans le Coin extérieur qui lui est consacré. Une voie de solution fut proposée par un des chefs : « Convenons que la première personne qui entrera par la porte de la Mosquée soit le juge qui tranchera la discussion ! » Les autres furent d'accord. Or le premier qui entra alors fut Muhammad, le futur Prophète. Quand les Quraychites le virent ils s'écrièrent : « C'est l'*Amîn*, l'Homme de Confiance ! Nous en sommes satisfaits ! C'est Muhammad ! ». Informé de la querelle, celui-ci trouva la solution de placer la pierre sur une étoffe qu'un représentant de chaque tribu vint tenir par un bord ; tous la soulevèrent ainsi à la hauteur où elle devait être placée, lui la prit et la plaça de sa propre main.

A ce propos il est intéressant de remarquer une correspondance assez étrange avec un symbolisme maçonnique de caractère légendaire dont a traité René Guénon dans les *E.T.* d'avril-mai 1950 lorsqu'il faisait le compte rendu du *Speculative Mason* d'oct. 1949 (texte repris dans *Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, tome II, pp. 178-180). Parlant du fait que dans la plupart des manuscrits des *Old Charges*, le nom de l'architecte du Temple de Salomon était, non pas Hiram, mais « soit Amon, soit quelque autre forme qui paraît bien n'en être qu'une corruption », il remarquait aussi que ce mot a précisément en hébreu le sens d'artisan et d'architecte et qu'on peut se demander si un nom commun a été pris pour un nom propre, ou si au contraire cette désignation fut donnée aux architectes parce qu'elle avait été tout d'abord le nom de celui qui édifia le Temple. « Quoi qu'il en soit, ajoutait-il, sa racine, d'où dérive aussi notamment le mot *amen*, exprime en hébreu comme en arabe les idées de fermeté, de constance, de foi, de fidélité, de sincérité, de vérité qui s'accordent fort bien avec le caractère attribué par la légende maçonnique au Troisième Grand-Maître ». — Dans le fait rapporté par la biographie du Prophète se trouvent réunies d'une façon assez frappante la désignation d'*al-Amîn* avec le rôle de Maître architecte à propos du Temple primordial de la Mecque.

Enfin le mot *Amîn* est aussi un nom divin ; il ne figure pas dans les listes ordinaires des Noms divins, mais il se trouve dans des invocations initiatiques, quelquefois fort énigmatiques comme par exemple la *Dâ'ira* (l'Enclos circulaire) ou le *Khâtam* (le Sceau) [104] du Cheikh Abû-l-Hassan ash-Shâdhili. Dans les formules respectives, il a comme variante régulièrement transmise la prononciation *Imîn*.

En tenant compte des constatations précédentes, il semble probable que, du fait de ce sens spécial de « sceau » relevé dans son cas islamique, l'*amen* des diverses traditions sémitiques ou apparentées se rattache finalement à une origine égyptienne, et plus spécialement au nom divin *imn*, transcrit habituellement « Amon », mais dont on ignore la vocalisation exacte, auquel on reconnaît la signification de « caché » et « mystérieux » [105]. Plus exactement, ce nom par sa racine se rapporte au « monde invisible » ; en égyptien *imn-t* désigne l'« Occident » en tant que « lieu d'occultation du Soleil », et Osiris, qui correspond au « Soleil nocturne », fut appelé lui-même *Hnty Imn-tt*, le « Seigneur de l'Occident » [106].

Il est, en tout cas, certain que dans l'histoire sacrée, telle qu'elle ressort de la Bible tout au moins, l'*amen* n'apparaît qu'avec la sortie d'Egypte des Fils d'Israël. Il est d'ailleurs vraisemblable qu'il faisait partie de l'héritage égyptien dévolu alors de quelque façon à Moïse et son peuple. Cependant, le mot proprement égyptien, du fait de son entrée dans un autre contexte linguistique (où la racine sémitique *amn*, dont on a *emûnah*, la foi, notion si caractéristique de la modalité « religieuse » de la tradition, devait exercer une influence certaine) et du fait d'un emploi rituel nouveau (car il s'agissait

---

104. Il s'agit d'un talisman qui porte encore les noms *al-Ḥirz* (la Garde) et *as-Sayf* (l'Epée). Voir *Al-Mafâkhir al-'aliyya* d'Ibn 'Ayyâd.

105. Ceci vient dans le sens de ce que disait encore René Guénon dans la suite du texte que nous venons de citer dans une note précédente : « Quant au nom du dieu égyptien *Amon*, bien que sa forme soit identique [à celle d'*amen*], il a une signification différente, celle de « caché » ou de « mystérieux » ; il se pourrait cependant qu'il y ait au fond, entre toutes ces idées, plus de rapports qu'il ne semble à première vue » (*Etudes sur la Franc-Maçonnerie*, t. II, p. 179). — On s'aperçoit que c'est l'idée de « sceau » ou de « cachet » qui pourrait établir un tel rapport.

106. Ce titre avait été porté à une époque antérieure de l'histoire traditionnelle de l'Egypte par *Anubis*, le dieu à la tête de chien, qui d'ailleurs était considéré comme fils d'Osiris, ou encore de Ré, aspect diurne du même principe « solaire ».

d'une législation révélée autonome), se trouvait plus ou moins voilé quant à ses propriétés originelles [107]. Cependant il faut tenir compte aussi que son inclusion dans une tradition de formulation nouvelle, comme celle apportée par le message moïsiaque, avait dû donner lieu à une adaptation prophétique proprement dite, et que cela lui conférait nécessairement certains caractères nouveaux. Une donnée islamique peut éclairer ce point de l'histoire traditionnelle du mot sacré *Amen*.

L'Envoyé d'Allâh a déclaré qu'il avait reçu la parole *amîn* par une révélation privilégiée et qu'« avant lui, seul Aaron pourrait l'avoir déjà reçue, du fait que lorsque Moïse invoquait l'assistance divine *(kâna yad'û)*, Aaron appuyait de son *amen (yu'amminu)* » [108]. Il est question donc de l'*amen* à fonction « confirmative » non pas de celui à fonction « affirmative ». Il faut d'ailleurs remarquer que ce n'est pas le seul fait que quelqu'un accompagne un autre de son *amen* qui est la preuve de la réception de l'*amen* de la façon privilégiée qu'avait en vue le Prophète Muhammad, car dans ce cas lui qui connaissait la tradition judéo-chrétienne de l'*amen* (liturgique ou orationnel) et citait même, à ce propos, le cas d'Aaron, ne se serait pas exprimé de façon dubitative. Le Prophète devait avoir en vue une réception par révélation directe et impliquant une science et un pouvoir opératif qui ne pouvaient être reçus que de cette façon.



Si maintenant on considère la structure littérale des deux mots *Om (A W M)* et *Amen (A M N)* on s'aperçoit qu'il s'agit fondamentalement d'un même vocable constitué originaire-

---

107. Une donnée tardive mais sûrement valable comme indice, atteste que ce mot avait dans la tradition de l'Egypte antique quelques nuances pour dire le moins, qui n'apparaissent pas dans l'*amen* hébraïque : Hécatée d'Abdère, écrivain du 4e siècle avant J.-C., en parlant du terme *amoun*, disait que « les Egyptiens usent de ce mot quand ils se veulent entre-appeler l'un l'autre, du fait qu'il s'agit d'un terme vocatif ; et pour autant qu'ils estiment que le chef des dieux soit une même chose que l'univers qui est obscur, caché et inconnu, ils le prient et le convient à se vouloir manifester et à se faire connaître à eux en l'appelant *Amoun* » (cité par Plutarque, *Isis et Osiris*, VIII).

108. Voici les paroles complètes d'un des hadiths qui concernent ce point : « On m'a conféré trois taillons : on m'a conféré la prière par rangées, on m'a conféré la salutation de Paix *(as-salâm)* qui est le mode de salutation des êtres au Paradis et on m'a conféré l'*amîn* que n'avait reçu aucun de ceux qui étaient avant vous, à moins qu'Allâh ne l'ait conféré à Aaron, car lorsque Moïse invoquait l'intervention divine, Aaron appuyait de son *amîn*. »

ment de deux éléments *A* et *M*, qui correspondent aux points extrêmes du son vocal, le premier constituant sa manifestation primordiale, le deuxième son extinction finale [109]. Le troisième élément qui intervient dans la constitution de chacun des deux mots diffère, par contre, et joue d'ailleurs un rôle différenciateur : dans un cas, du fait que le *u* qui intervient dans *Aum*, signifie « élévation » *(utkarsha)*, on a le Verbe à fonction ascendante et résorptive ; dans l'autre, du fait que le *n* qui conclut le terme *amn*, voyellé *Amen* ou *Amîn*, comporte un sens d'enveloppement et de conservation [110], on a le Verbe à fonction confirmative et conclusive. Répondant à des remarques que nous venions de faire à ce propos, René Guénon nous disait de son côté ceci, qui garde son intérêt même indépendamment de nos propres considérations : « Au sujet d'*Aum* et *Amîn*, le rapport dont vous parlez est peut-être indiqué en effet d'une certaine façon par le fait que le *wâw* représente l'union des deux autres termes, tandis que le *nûn* représente leur produit » (*Lettre* du 28 février 1949).

Le troisième élément de chacun des vocables dont nous traitons pourrait, effectivement, n'être qu'une modification secondaire et logiquement ultérieure, d'un même vocable originellement bilittère. On peut remarquer aussi que les domaines géographiques où s'étendent les traditions possédant l'un ou l'autre de ces deux vocables sacrés trilittères et en quelque sorte complémentaires entre eux, se situent sur une ligne est-ouest, et plutôt méridionale quant à ses origines tout au moins. D'ailleurs le domaine originel du monosyllabe *om*, sous une de ses modalités reconnaissables, car il est par endroits prononcé *âm* [111], est le Sud asiatique et les îles du

---

109. On peut remarquer en outre qu'en arabe les lettres correspondantes, l'*alif* et le *mîm*, sont respectivement des symboles du principe et de la mort.

110. Voir René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXIII : *Les mystères de la lettre Nûn*. — On peut remarquer aussi que le *nûn* comme lettre et comme morphème de désinence (le *tanwîn*) est l'élément terminal caractéristique des versets du Coran, ce qui souligne la fonction synthétique de cette dernière révélation du Verbe légiférant dans le cycle traditionnel de notre monde.

111. Telle est sa prononciation dans l'Inde même chez les populations du Sud qui parlent le tamil et le malayalam. Il en est de même chez des peuplades de l'Océanie (Nouvelle Guinée). On pourrait même penser que l'on a là des traces du bilittéralisme originel dont nous parlions plus haut.

Pacifique. On le trouve même par une sorte d'émigration extrême chez les Araucans du Chili auxquels d'ailleurs on reconnaît une origine « océanienne ».



Pour ce qui est des Araucans, voici d'après une relation faite par un ecclésiastique catholique (R.P. Emile Housse : *Une épopée indienne*, Plon 1939), tout d'abord la description (p. 106) d'une cérémonie qui accompagne un sacrifice propitiatoire officié par une Machi (sorte de « druidesse » dit l'auteur) : « Pages et chevaliers noirs dansent à reculons, suivis de la druidesse, du chef de fête qui la guide, des musiciens avec sifflets et flûtes, et des groupes du peuple. Tous sautent en mesure, au son des instruments. A chacune des strophes chantées par la Machi, tous répondent par une exclamation prolongée « *ô-ô-ô-om !* » Vingt-quatre fois la procession fait ainsi le tour de l'autel rustique ».

Voici maintenant, une autre cérémonie pendant laquelle la prononciation du vocable précité est associée à des éléments symboliques qui corroborent son identification avec l'*ôm* hindou.

Il s'agit d'un rite préparatoire d'une consécration de Machi ; ce rite comporte l'érection d'une échelle sacrée le *réhué* : « Au signal donné par le maître de cérémonie, flûtes, cornettes et tambours rassemblent le peuple qui se range en cercle. Au pied de l'autel, des druides égorgent les agneaux offerts par la famille, leur tranchent l'oreille droite, la trempent dans le sang qui coule de l'incision et l'élèvent, à bout de bras, de la main droite. Ils se tournent alors vers l'Orient, ainsi que la Machi principale, qui prononce une prière : « O Dominateur et Père des hommes, (...) Accorde-nous, pour les semaines, beau temps et pluie, afin que nous ayons de quoi vivre ! Ne nous envoie pas de déluge. Que, par ta volonté, nous jouissions du bonheur ! *O ô ! O om ! Ou Oum !* »

« Et dans une formidable clameur la multitude répète cet ainsi soit-il final. A ce moment, les sacrificateurs rendent l'oreille des agneaux au propriétaire de chaque bête. Celui-ci, à son tour, formule à haute voix une supplication. Après quoi, il dépose cette oreille sur l'autel, à côté du récipient où les druides versent le sang des victimes. Les animaux sont ensuite

dépecés. Au donateur reviennent la tête et la moitié du corps coupé en long ; l'immolateur a l'autre moitié. Quant au cœur, il est suspendu à l'une des branches du canélo. A côté, les invités généreux accrochent les poules tuées qu'ils offrent pour la fête.

« Aussitôt la musique reprend, et accompagne une ronde générale que précipite l'enthousiasme : les gens à pied tournent autour du *réhué*, en sautant et se dandinant ; les cavaliers décrivent, à toutes brides, de larges cercles. Tous, sans exception, hurlent des « *ô-ô-ô-om !* » sans fin ». (*id.*, p. 100).

Ayant eu l'occasion de faire part à René Guénon de cette constatation et de commenter quelque peu le document, nous eûmes la réponse suivante :

« Ce que vous me dites au sujet de l'existence du *mantra* « Aum » chez les Araucans est réellement très intéressant, et je n'en avais jamais entendu parler ; votre remarque au sujet de l'offrande de l'oreille et de sa relation avec le son primordial me paraît tout à fait justifiée ; et il est sûrement très remarquable aussi de retrouver ainsi ce *mantra* dans une région où on ne peut certainement pas dire qu'il soit venu de l'Inde ». (*Lettre* du 21 janvier 1949).

⁂

Pour être tout à fait clair quant au sens de ces constatations nous devons ajouter que contrairement à ce que l'on pourrait penser d'après les notions générales concernant les origines pré-indiennes de la tradition hindoue, le vocable *om* n'est pas de provenance nordique et n'est pas indo-iranien. Cette donnée linguistique si fondamentale pour la symbolique ainsi que pour la technique rituelle et spirituelle de l'Hindouisme ne figure pas, en effet, dans les premiers textes védiques, ceux du Rig-Vêda avant tout, comme non plus dans ceux de la tradition mazdéenne à laquelle on reconnaît d'autre part une communauté de berceau avec l'Hindouisme avant leur constitution en traditions indépendantes. D'autres textes védiques établis ultérieurement dans leur forme actuelle tout au moins, possèdent le monosyllabe sacré, même allié aux versets tirés du Rig-Vêda (comme dans le cas de la *gayatri*) mais cela montre plutôt que les textes respectifs furent constitués par une

combinaison avec des éléments appartenant aux traditions aborigènes de l'Inde [112].

⁂

5. Inde et Arabie *

D'après les éléments que nous venons de relever, il est probable que le monosyllabe *Om* fut dans l'Inde l'héritage d'un monde traditionnel antérieur à l'avènement de l'Hindouisme et qui s'étendait sur un continent méridional, en grande partie disparu, dont il ne subsiste, à part l'Inde actuelle et le Sud-Est asiatique, que certaines îles de l'Océanie. Mais l'Arabie elle-même devait avoir eu avec ce monde une liaison traditionnelle aussi bien que géographique très précise. La mémoire d'un tel état de choses est en effet conservée par un grand nombre de légendes arabes et de traditions islamiques.

Ainsi la descente d'Adam lors de son exil du Paradis est localisée, entre autres sources par des hadîths du Prophète lui-même, dans l'Inde [113] ; des récits parallèles venant des Compagnons mentionnent qu'il s'agit de l'Île de Ceylan, appelée en arabe *Sarandîb* [114] ; on ajoute enfin quelquefois la précision qu'Adam y était descendu sur une montagne dont le nom serait *Nûd* ou encore *Wâsim* [115].

---

112. La doctrine de la *Trimurti* ne figure pas non plus dans le Rig-Véda, et on peut penser que la relation symbolique que cette doctrine présente avec les éléments constitutifs d'*Om* la soumet à une explication historique analogue.

* [Publié dans *E.T.*, juil.-août et sept.-oct. 1966.]

113. Cf. La chronique intitulée *Qisaṣ al-Anbiyâ'* d'Al-Kissây *(Vita Prophetarum* dans l'éd. Eisenberg), [traduction française à paraître aux Éditions de l'Œuvre], et surtout celle portant souvent le même titre, mais proprement appelée *'Arâ'isu-l-Majâlis* d'Ath-Tha'labî. Voir aussi *Chronique* de Tabari, Ed. Zotenberg, . I, p. 81).

114. Ce nom est une déformation du sanscrit *Sinhaladwipa* composé de *Sinhala* (d'où le « Ceylan » des Occidentaux) et de *dwipa*, île.

115. Cf. Ath-Tha'labî op. cit. *Section sur Adam* ch. V. — Il existe d'ailleurs dans l'île de Ceylan une montagne très célèbre, que les Musulmans de l'endroit appellent *Adam-malay*, la montagne d'Adam, ce que les Portugais rendirent par « Pico di Adama », sur laquelle le père du genre humain aurait appuyé son pied lors de sa « descente » du Paradis. L'empreinte énorme du pied droit se voit toujours sur le rocher du sommet ; (en outre, une chaîne de bancs de sable et de récifs qui relie l'île au continent, est appelée Pont d'Adam). La grandeur de

Quant à Eve, selon les mêmes sources traditionnelles, elle

---

cette trace (« un creux peu profond long de cinq pieds trois pouces trois quart et large de deux pieds sept pouces à deux pieds cinq pouces » dit un visiteur occidental) doit être mise en rapport avec la taille gigantesque attribuée à Adam par les traditions islamiques ; toutefois une difficulté des proportions substiturait, car d'après ces traditions la taille d'Adam était alors telle qu'il touchait de sa tête au ciel et que son autre pied était posé dans la mer. La solution serait alors dans une acception moins littérale des choses, en reconnaissant dès le début à ces traits descriptifs un sens avant tout analogique : la grandeur d'Adam touchant de sa tête au ciel serait alors plutôt une façon d'exprimer la nature transcendante de l'intellect humain à l'âge traditionnel correspondant. Cela ne préjuge en rien toutefois de la notion moins précise, mais traditionnelle, d'une taille bien supérieure à la nôtre pour les hommes primordiaux ou encore pour certains peuples qui nous ont précédés.

L'empreinte du sommet d'*Adam-malay* est, affirme-t-on, le but des pèlerinages non seulement de la part de Musulmans, mais aussi de Chrétiens et de Bouddhistes. Ces derniers vénèrent cette empreinte, le *Sri-Pada* en pali, auprès de laquelle ils officient un culte établi bien avant l'Islam, comme étant celle que laissa le pied de Bouddha lorsque celui-ci visita l'île. L'Islam aurait ainsi, pour ce qui le concerne, interprété en termes propres une tradition antérieure. Ce n'est pas tout : le Bouddhisme local lui-même avait dû opérer une telle adaptation, car l'Hindouisme, qui lui est antérieur dans l'île, de son côté a gardé jusqu'à notre époque une attache propre ; un visiteur occidental du début du 19e siècle auquel nous avons déjà emprunté ici incidemment certaines données, disait que « la montagne est sacrée également pour les adorateurs de Brahma et pour ceux de Bouddha » (Davy, *Le Pic d'Adam* dans Annales de Voyages, repris par Edouard Gauthier dans *Ceylan ou Recherches sur l'Histoire... des Chingulais*, Paris 1823). Le rocher sur lequel est empreint le *Sri-Pada* est d'ailleurs appelé *Samenmella*, « Rocher de Samen », et ce Samen est le dieu gardien de la montagne, en sanscrit *Samanta-Kouta-Parvati*, ce qui réfère certainement à une tradition purement brahmanique, sans que cela veuille dire cependant que celle-ci ait été elle-même la première qui ait consacré le lieu. Il y a ainsi, semble-t-il, dans ces diverses traditions des expressions adaptées d'un même événement de caractère archétypal de l'histoire traditionnelle, à savoir l'épiphanie terrestre d'un de ces êtres transcendants « dont les pieds ne laissent aucune trace sur le sable mais en impriment sur la pierre ». (Cf. Les traces des pieds d'Abraham sur la pierre du *Maqâm Ibrâhîm* près de la Kaaba, celle du pied du Christ sur le Mont des Oliviers lors de l'Ascension, et celle du pied du Prophète sur le Rocher de Jérusalem lors du *Mi'râj*, etc.).

Quant aux noms que donnent à la montagne les anciens auteurs islamiques, *Wâsim*, qui en arabe signifie « celui qui imprime un signe ou qui laisse une marque », pourrait faire allusion au Pied d'Adam : *Jabal Wâsim* serait « la montagne. Mais comme d'autre part une tradition d'Ibn 'Abbâs (Ath-Tha'labî, *op. Cit. Section sur Adam*, ch. IX) précise que Caïn avait tué Abel *'alâ jabali Nûd*, documents chrétiens : au VIIIe siècle, la chronique de Denis de Tell-Mahré rédigée au couvent de Zouqnin près d'Amida (Diyarbékir) parle du pays de *Nûd* où habita Adam au sortir du Paradis (Monneret de Villard, *Le Leggende orientali sui magi evangelici*, 1958, pp. 27-49, cité par M. Elissagaray, *La Légende des Rois*

descendit dans le Hijâz, à Jedda [116]. Nous avons ainsi une disposition où le masculin se trouve à l'Orient et le féminin à l'Occident, ce qui manifeste une relation de normal complémentarisme entre les régions traditionnelles correspondantes. Il est à remarquer aussi que cette disposition qui est conforme à l'ordre d'inscription des deux parties complémentaires dans le triangle de l'Androgyne, fait coïncider le point de départ du mot A V M avec la région orientale d'expression traditionnelle du monosyllabe sacré [117]. La relation de complémentarisme constatée ne reste pas de simple configuration mais elle apparaît comme véritablement opérative, car les récits islamiques ajoutent qu'après une longue séparation (de cent ans, de deux cents ou de trois cents, selon les versions), les deux époux se retrouvèrent en Arabie, et leur rencontre, qui est décrite aussi comme l'aboutissement d'une recherche réciproque, constitue en vérité la conclusion régulière d'une démarche sacrale, plus exactement d'un rite de pèlerinage effectué des deux côtés de manière convergente. En effet, il est précisé dans les mêmes sources que pendant qu'Adam se trouvait en état de

---

Mages, 1965). Cependant ce nom est alors celui d'un pays et non pas d'une montagne. Mais comme d'autre part une tradition d'Ibn 'Abbâs (Ath-Tha'labî, *op. Cit. Section sur Adam*, ch. IX) précise que Caïn avait tué Abel *'alâ jabali Nûd*, ce qu'on peut traduire aussi bien par « sur la montagne Nûd » que par « sur la montagne du Nûd », il se peut bien qu'il s'agisse en effet d'un pays qui serait d'ailleurs celui que selon la *Genèse* IV, 16, Caïn habita après le meurtre d'Abel : « Puis Caïn s'éloigna de devant Jéhovah, et il habita dans le pays de Nod, à l'Orient d'Eden » (trad. Crampon).

Il reste à dire que la valeur de la tradition prophétique concernant « la descente d'Adam dans l'Inde », laquelle n'ajoute elle-même nulle autre précision de lieu, n'est pas nécessairement liée aux détails de l'application faite dans le cas signalé plus haut. Cette application garde néanmoins pour elle de toute façon une valeur de correspondance qui la justifie sur le plan des choses où elle se situe et qui ne soulève pas de difficultés d'ordre dogmatique.

116. Localité au bord de la Mer Rouge où se trouve le port qui dessert la Mecque. Il semble bien que ce nom comporte une référence à cette résidence d'Eve, car le mot régulièrement voyellé *Jadda* signifie l'Aïeule. En tout cas, jusqu'en 1928 quand il fut détruit par le régime wahhabite, s'y trouvait un sanctuaire dont il ne reste que les traces et qu'on appelait Tombeau d'Eve, ce qui semble exprimer plutôt quelque fait analogique, car comme nous le verrons plus loin, d'autres données indiquent qu'Eve fut enterrée ailleurs auprès d'Adam ; il s'agit plus sûrement d'un *maqâm* de bénédiction rattaché à Eve.

117. Ce schéma correspond en outre avec la position initiale du corps d'Adam (avant l'insuflation de l'esprit), car il est dit qu'« Adam était d'une grandeur telle que son corps allait de l'Orient à l'Occident » *(Chronique* de Tabari, éd. Zotenberg, t.I, p. 74).

pénitence dans l'Inde, Allâh lui ordonna de faire le pèlerinage de Son Temple à la Mecque. De son côté Eve fut appelée, habillée et guidée dans le même but par un ange.

A ce propos il faut savoir que la Mecque est considérée par la tradition arabe et islamique comme le « nombril de la Terre » *(surrat al-Arḍ)*, ce qui est expliqué par le fait, rapporté de la même façon, que la Mecque fut le premier point terrestre qui émergea de l'Océan cosmique primordial, et que c'est à partir d'elle, « de dessous elle » *(min taḥti-hâ)*,que fut étendu ensuite le reste de la Terre, tout comme l'être corporel humain se développe à partir du point ombilical. Aux origines, avant la descente d'Adam, le sanctuaire de la Kaaba avait été, dans une première forme, un centre de pèlerinage pour les Anges. C'est seulement à un moment cyclique ultérieur qu'il fut établi comme « premier temple pour les Hommes » selon la formule coranique [118]. Adam eut ainsi, en vérité, le rôle de reconduire le culte de la Maison d'Allâh pour un cycle traditionnel nouveau, spécialement « humain ». Point significatif à cet égard, un hadîth rapporté par Ibn 'Abbâs précise que la première chose de la terre qu'Allâh fit connaître à Adam, avant même qu'il ne le fasse descendre dans l'Inde, ce fut la Kaaba : « L'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh lui accorde la grâce et la paix ! — a dit : Avant qu'Adam — sur lui la paix ! — ne descendît du Paradis, le Temple *(al-Bayt)* (c'est-à-dire la Kaaba de la Mecque) était une Hyacinthe d'entre les hyacinthes du Paradis [119]. De son

---

118. Cf. Coran, *3*, 96 : « En vérité le premier temple qui fut institué par les Hommes est celui de Bakka, temple béni et guidance pour les Mondes, etc. » — Dans ce verset on a le nom *Bakka* qui est considéré soit comme un synonyme de *Makka* (La Mecque), soit comme la désignation de l'esplanade où, au centre de la Mecque, s'élève la Kaaba. On remarquera à l'occasion que le nom *Bakka* employé cette seule fois dans le Coran, l'est à propos de l'institution originelle du Temple ; par contre le nom *Makka* qui lui-même figure également une seule fois dans le texte révélé (Cor. *48*, 24), l'est à propos d'événements contemporains du Sceau de la Prophétie et notamment en rapport avec la conquête finale de la Mecque sur les infidèles. Les deux appellations s'appliquent ainsi, respectivement, à deux stades différents, l'un primordial et l'autre final, de la Mère des Villes *(Umm al-Qurâ)* ou encore à deux régions territoriales de la ville sacrée, l'une centrale, l'autre générale. Ces aspects corrélatifs s'expriment d'ailleurs d'une façon très précise dans le rapport symbolique que l'on peut voir entre le *bâ* et le *mîm*, lettres initiales respectives et seules différentes dans les deux cas.

119. D'autres récits décrivent cette demeure d'hyacinthe comme ayant deux portes, l'une « orientale », l'autre « occidentale » par lesquelles respectivement entraient et ressortaient les pèlerins primordiaux.

côté, le Temple visité *(al-Bayt al-Ma'mûr)* qui se trouve au Ciel et dans lequel chaque jour entrent 70 000 anges pèlerins qui n'y reviennent plus, jusqu'au Jour de la Résurrection, faisait face d'en haut à la Sainte Kaabah (qui en avait été placée comme le reflet terrestre). Allâh fit descendre Adam au sol de la Kaaba, lequel trembla comme un navire violemment secoué. Il fit descendre aussi pour Adam la Pierre Noire qui à l'époque brillait comme une perle blanche : Adam la serra contre lui recherchant un état d'intimité avec elle. Allâh prit ensuite le pacte écrit qui avait été conclu avec les descendants d'Adam et l'enferma dans la Pierre [120] ; puis en faisant descendre du Paradis le Bâton *(al-'Aṣâ)* [121] pour Adam, Allâh dit : « Marche maintenant ! » Adam avança et le voilà déjà dans l'Inde. Il y resta autant qu'Allâh voulut qu'il y restât. Ensuite comme il ressentait un grand désir du Temple, il lui fut dit : Vas-y en pèlerinage ô Adam !... » [122].

Il est dit aussi dans d'autres récits qu'avant de recevoir l'ordre de partir en pèlerinage Adam et Eve pleurèrent chacun de son côté pendant 200 ans, ou qu'ils ne mangèrent ni ne burent plus pendant 40 ans.

Avant de poursuivre l'ordre successif des événements, quelques précisions sont encore nécessaires. Au premier temps de sa descente dans l'Inde, Adam ayant une taille qui lui faisait « toucher le ciel de sa tête », entendait les invocations des anges et voyait leurs tournées autour du Trône. Mais ensuite, sur réclamation des anges, sa taille fut réduite à 60 coudées. Il convient donc de distinguer, même après sa sortie du Paradis, entre une première condition adamique qui gardait une certaine connaturalité et intimité céleste, et une condition ultérieure dans laquelle le contact naturel et direct avec le ciel était perdu ; c'est dans la phase correspondant à cette deuxième condition que doit être situé le pèlerinage d'Adam à la Kaabah terrestre, car c'est seulement alors que ce pèlerinage avait sa pleine raison d'être : celle de constituer sur terre un culte qui remplace le culte céleste auquel Adam n'avait plus accès.

On aura pensé aussi à l'occasion de tout cela que les dif-

---

120. C'est pourquoi la Pierre témoignera le Jour de la Résurrection contre ceux qui voudraient nier l'existence du Pacte Primordial.

121. Il s'agit du bâton des Prophètes rendu célèbre par Moïse auquel il avait été transmis par Shu'ayb (Jéthro).

122. Ath-Tha'labî *op. cit. Section sur Abraham*, ch. V.

férentes « demeures » assignées à Adam, les « changements de sa taille » et ses « attitudes » sont des représentations symboliques d'un processus biologique et spirituel qui concerne non pas une individualité particulière, mais une humanité dans les phases de son développement cyclique.

Pour la suite du récit du pèlerinage d'Adam nous empruntons maintenant les termes d'un autre récit plus adéquat à notre sujet et émanant de différents Compagnons [123]. Allâh envoie donc Adam à la Kaaba en lui disant : « J'y ai un sanctuaire constitué comme projection de Mon Trône. Vas-y et fais autour de ce sanctuaire des tournées rituelles comme celles que l'on fait autour de Mon Trône ! Fais-y aussi des prières comme celles que l'on fait auprès de Mon Trône ! C'est là que Je répondrai à tes demandes ! » — Adam partit alors de la terre de l'Inde vers la terre de La Mecque pour visiter le temple divin. Un ange lui fut préposé comme coryphée. En marchant (de son pas immense) tout lieu où il posait un pied devenait pays d'habitation et de culture, le reste étant abandonné à la désolation et au dépeuplement. Quand il fit l'« arrêt » rituel à Arafât, Eve qui le désirait et était venue le chercher depuis Jeddah, y arriva également, et ils se rencontrèrent donc en ce lieu qui reçut depuis son nom d'*'Arafât*, le jour d'*'Arafâ* (car selon leur racine verbale ces deux noms suggèrent qu'Adam et Eve s'y « connurent » ou s'y « reconnurent ») [124].

Quand ils en partirent pour *Minâ* (point rituel dans le pèlerinage dont le nom implique l'idée de « désir ») il fut dit à Adam : *Tamanna* (mot de la même racine que *Minâ*), c'est-à-dire « exprime tes désirs » ! Il répondit : « Je désire le pardon et la miséricorde ! » Et c'est de là que vint le nom de *Minâ* pour cet endroit. Le péché des deux époux fut pardonné et leur repentir fut accepté ; ils repartirent ensuite pour l'Inde » [125].

---

123. *Idem, Section sur Adam*, ch. VI.

124. Al-Kissây (*Vita Prophetarum*, pp. 60-61) mentionne une rencontre initiale d'Adam et Eve à la Mecque, selon l'ordre normal des actes de Pèlerinage, dans le rite de la course septuple entre *Ṣafâ* et *Marwa*, mais cela ne change pas la signification propre de la rencontre ultérieure à *'Arafât*. — Il est dit en outre, dans d'autres récits de ce pèlerinage (*ibid.* p. 57), qu'Adam eut tout d'abord sur ordre divin et sous direction angélique, à reconstruire le Temple pour lui et ses descendants, ce qui comportait une réadaptation des supports du culte. A l'occasion, il dut aussi frapper la terre pour faire surgir la source Zemzem, acte qu'on devait retrouver d'ailleurs, dans des circonstances variées, lors de chacune des reconstructions qui devaient intervenir dans l'histoire du culte à la Kaaba (le cas d'Ismaël, puis celui d'Abdel-Muttaleb).

125. Ath-Tha'labî, *ibid.*

Dans ce texte on aura remarqué que la marche d'Adam depuis l'Inde jusqu'en Arabie est la marche éminemment symbolique d'un fondateur de civilisation ; elle peut être également interprétée comme celle d'une entité d'« espèce » ou d'un agrégat intellectuel qui peut correspondre historiquement à des peuples et des courants spirituels. C'est de la même façon que pourront être comprises plus tard certaines choses qui sont dites dans l'histoire d'Abraham lui-même, et on se rappellera ce que nous avons dit à un autre moment du caractère « représentatif » d'Abraham.

Enfin, Ibn 'Abbâs, ajoute une mention particulièrement significative dans l'ordre des choses qui nous intéressent ici : Adam aurait accompli pendant toute sa vie terrestre 40 pèlerinages à la Mecque, chaque fois en parlant de l'Inde [126] ; ceci exprime la constance des relations traditionnelles entre les deux régions et les deux mondes traditionnels qui leur correspondent*.

---

126. Ath-Tha'labi, *ibid.*

* [Comme pour le chapitre VI, bien qu'une suite fût annoncée, le texte resta inachevé.]

IX

L'INVESTITURE DU CHEIKH AL-AKBAR AU CENTRE SUPRÊME *

Dans notre étude en cours sur *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante* [1], en examinant le symbolisme du 33e degré, nous avons été amené à chercher une explication de la forme cérémonielle que présente l'initiation des degrés ultérieurs au 30e, car cette forme extérieure apparait en discordance avec le caractère « intérieur » que nous avons attesté par ailleurs, pour l'« initiation » à la phase descendante de la réalisation. Cette phase initiatique, avons-nous montré, suppose l'atteinte préalable effective de l'Identité Suprême, et, d'autre part, dans le cas du *walî*, nécessite un acte déterminé de théophanie *(tajallî ilâhî)*, ce qui situe l'événement de cette initiation à un niveau proprement divin. Sous ce rapport un rite de forme extérieure comme celui que présente l'initiation maçonnique qui parle cependant d'une « contemplation de la Vérité face à face », ne peut s'expliquer que par une référence au symbolisme du Centre Spirituel où l'initié admis se trouve devant la théophanie constante que constitue le Pôle de la Tradition. Nous avons invoqué à ce propos les données islamiques concernant les hiérarchies ésotériques, et avons précisé que ce dont il s'agit en pareil cas se situe dans un domaine de réalités dont l'accès n'est toutefois possible que par l'intuition du Cœur connaissant. Ce point est très important pour notre thèse, et, d'autre part, nous craindrions que des

---

* [Publié dans *E.T.*, oct.-nov. 1953.]

1. Voir *Etudes Traditionnelles* depuis mai-juin 1953. *Idem* l'article précédent : *Un texte du Cheikh al-Akbar sur la « réalisation descendante »*, avril-mai 1953.

lecteurs n'éprouvent quelque difficulté à situer exactement les notions que nous avons utilisées, surtout celles relatives aux « centres spirituels » et aux « assemblées » subtiles correspondantes. C'est pourquoi, en marge de l'étude précitée et à son appui, nous donnerons ici une preuve « documentaire » supplémentaire, que, pour des raisons de proportions littéraires, nous ne pouvons pas introduire dans le corps de notre exposé. Cette preuve est encore puisée dans les données de l'ésotérisme islamique, et précisément dans l'œuvre du Cheikh al-Akbar, ce qui permet de rester dans un ensemble unitaire de références et de notions.

Il s'agit de la Préface des « Révélations Mecquoises » *(Futûhât)*, dans laquelle le Cheikh al-Akbar expose sous la forme relativement incantatoire qui caractérise les textes liminaires des écrits islamiques, son accès au Centre Suprême de la Tradition Primordiale et Universelle, qu'il désigne ici plusieurs fois par le terme d'*Al-Malâ'u-l-A'lâ*, le « Plérôme Suprême », ou l'« Assemblée Sublime ». Cette assemblée située dans une région subtile dont les désignations rappelleront ce que les traditions de l'Asie Centrale disent de l'*Agarttha*, le Royaume caché du Roi du Monde, est présidée par l'Etre Muhammadien primordial dont la nature et les attributs, compte tenu des particularités de formulation islamiques, correspondent assez clairement à ceux que René Guénon a indiqués pour la personnification du *Manu* Primordial, et que la doctrine chrétienne, pour ne rappeler encore que celle-ci, présente sous la figure du mystérieux *Melki-Tsedeq* « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu », et qui « demeure prêtre à perpétuité » *(Epître aux Hébreux*, VII, 1-3) [2]. Ce qui est d'un intérêt spécial pour notre propos, c'est que cette « visite » du Cheikh al-Akbar est en rapport exprès avec l'investiture de ce maître comme « Héritier du *Maqâm* Muhammadien ». Il s'agit même plus précisément de la fonction de ce maître, dans ses rapports avec le Centre de la Tradition Universelle, non seulement avec le centre particulier de l'Islam historique.

Cet événement de la vie personnelle du Cheikh al-Akbar se situe, d'après des indications qu'il donne lui-même à différents autres endroits, à l'époque de son voyage à la Mecque, où il a

---

2. René Guénon : *Le Roi du Monde.*

séjourné depuis la fin de 598-1198 jusqu'en 600 / 1201, ou immédiatement après cette dernière date. Or à cette date, le Cheikh al-akbar, non seulement avait atteint le degré de l'Identité Suprême, mais encore était investi, depuis Fès 594 / 1195, de la fonction exceptionnelle de Sceau de la Sainteté Muhammadienne, et cela permet de voir le caractère, tout de même subséquent, de cette « visite » et de la « cérémonie » d'investiture qui a lieu alors, par rapport à ce que nous avons considéré comme l'« initiation » à la réalisation descendante. Cette investiture apparaît alors comme une reconnaissance, à un degré supérieur de la hiérarchie ésotérique du Monde, de la réalité et de la fonction du Sceau Muhammadien, ce qui doit constituer vraisemblablement aussi une « exaltation » de cette fonction et de la réalité même du Cheikh al-Akbar. Cependant la description des circonstances et des événements transcendants dont il s'agit nous permet de constater des éléments symboliques auxquels on pourrait rattacher une part du symbolisme maçonnique lui-même dans les hauts grades ultérieurs au 30e.

L'espace de cette revue ne nous permet pas de reproduire ce document dans son intégralité [3]. Nous en donnerons seulement quelques passages ayant un rapport plus direct avec notre sujet. Nous laisserons donc de côté le début de la *Khuṭba* (l'Avant-Propos) qui développe la Louange divine d'usage, et emprunterons nos citations à la partie relative à la Prière sur le Prophète. Le Prophète de l'Islam est tout naturellement le support de tout ce qui sera dit au sujet du Principe Prophétique Primordial dont les manifestations prophétiques successives ne sont que des figures et des substituts.

3. On trouvera l'ensemble de ce document dans notre prochain volume sur les « Révélations Mecquoises » du Cheikh al-Akbar. [Bien qu'annoncé, ce texte n'a pas été publié.]

EXTRAITS DE L'AVANT-PROPOS DES « FUTÛḤÂT »

Que la Prière — œuvre de grâce — soit sur celui qui est le Secret du Monde et son Point fondamental [4], le but du Savant et son besoin, le Chef véridique, le Voyageur de nuit qui fut porté vers son Seigneur [5], et auquel on a fait franchir les Sept Parcours célestes, afin que Celui qui l'a fait voyager « lui montre ce qu'Il a mis comme « Signes » et Vérités dans Ses créatures les plus merveilleuses (cf. Cor. *17*, 1-2), *cet être que j'ai vu*, lorsque j'ai composé cette Préface, dans le Monde des vérités subtiles, et dans la dignité de la Majesté, *par une intuition du cœur, dans une région mystérieuse* [6]. Or, lorsque je l'ai vu dans un tel monde comme Souverain, inaccessible aux démarches et protégé contre les regards [7], il siégeait assisté et confirmé (par la Puissance divine) [8], pendant que tous les Envoyés divins se tenaient rangés devant lui, et que sa

4. C'est le Prophète considéré dans sa réalité primordiale d'Esprit Universel *(al-Rûḥ al-Kullî)* et de *Logos* existencié *(Kalima Mûjada)* résidant au Centre du Monde.

5. Allusion au Voyage nocturne du Prophète auprès de Dieu.

6. C'est-à-dire dans le Centre du Monde où réside la manifestation immuable du *Logos*, et où l'accès n'est possible que par la connaissance du cœur qui correspond microcosmiquement à ce centre.

7. Ces qualificatifs correspondent assez exactement au sens du terme hindou *Agarttha* qui désigne également la région inaccessible et inviolable où réside le Roi du Monde, expression du *Manu* Primordial.

8. A partir de cet endroit suivra une description de toute la hiérarchie du Centre Suprême de la Tradition Primordiale, constituée en cette Assemblée Sublime ou Plérôme Suprême *(al-Malâ'u-l-A'lâ)* que le texte nommera plus loin.

communauté, celle qui est « la meilleure communauté »[9] l'entourait, les Anges Régissants gravitaient autour du trône de Sa Station, et les Anges engendrés des actes (des serviteurs)[10] étaient disposés devant lui. Le Confirmateur *(Aṣ-Ṣiddîq)* siégeait à sa droite auguste[11], et le Discriminateur *(al-Fârûq)* à sa gauche sanctissime[12], le Sceau *(al-Khatm)* était accroupi devant lui[13], l'entretenant de l'histoire de la Femme[14], pendant qu'Alî — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — interprétait les

---

9. Notion ayant rapport avec le verset coranique 3. 106 : « Vous (les Musulmans) êtes la Meilleure Communauté qui ait été extériorisée *(Ukhrijat)* pour les hommes... ». La Communauté de l'Assemblée Sublime n'est naturellement pas « extériorisée pour les hommes », puisqu'elle réside dans cette région centrale et invisible au monde extérieur, et c'est la communauté islamique qui en est la forme extérieure.

10. Il y a des hadiths qui disent qu'Allâh transforme les œuvres pieuses des serviteurs en Anges (qui intercèdent pour eux).

11. *Aṣ-Ṣiddîq* est l'épithète d'Abû Bakr qui fut l'un des deux Imâms du Prophète en tant que Pôle de la tradition islamique lorsqu'il était vivant. Cette épithète, dans l'ordre de la Tradition Primordiale, désigne l'entité à laquelle Abû Bakr correspondait dans sa fonction auprès du Prophète. Seulement il faut remarquer que les rapports d'analogie entre la hiérarchie du Centre Suprême et celle d'un centre particulier comportent un certain rapport d'inversion entre les fonctions de droite et de gauche, comme dans une image reflétée, et c'est ainsi que, selon les indications du Cheikh al-Akbar lui-même, Abû Bakr était Imâm de gauche quand le Pôle islamique était le Prophète ; du reste cet Imâm est plus élevé en degré que l'Imâm de droite et c'est lui qui succède régulièrement à la fonction de Pôle quand le tenant de *ce maqâm* trépasse. Nous ajouterons que cette inversion des positions est pour nous une preuve de plus que la hiérarchie décrite ici est bien celle du Centre Suprême, et non pas celle du centre particulier de l'Islam *stricto sensu*.

12. *Al-Fârûq* est l'épithète d'Umar qui fut Imâm de droite du Prophète, et ensuite Imam de gauche d'Abû Bakr quand celui-ci, après la mort du Prophète, devint lui-même le Pôle. Dans la hiérarchie du Centre Suprême, cette épithète désigne également l'entité à laquelle correspond par reflet Umar dans la première hiérarchie du centre ésotérique de l'Islam.

13. Il s'agit de Sayyidunâ Aissâ (Jésus) qui est Sceau de la Sainteté Universelle *(Khatm al-Wilâyat al-'Amma)* et auquel revient ce titre du fait que lors de sa deuxième venue à la fin du cycle, il aura une fonction de clôture universelle du cycle de la Sainteté : lorsque son souffle et celui de ses compagnons seront enlevés de notre monde, il ne restera plus de « saint » sur la terre, c'est-à-dire aucun être humain qui puisse atteindre l'état d'Homme Universel. L'humanité descendra alors vers le degré des bêtes, et c'est sur cette humanité que se lèvera l'Heure. Telles sont les données textuelles de la tradition islamique.

14. Il s'agit vraisemblablement des mystères de complémentarisme et de compensation entre Eve et Marie, comme entre Adam et Jésus, et aussi entre Jésus et Eve ainsi qu'entre Marie et Adam. C'est une question fort complexe dont parle à plusieurs reprises le Cheikh al-Akbar et qu'il n'est pas possible d'exposer dans une simple note. Mais il semble aussi qu'il s'agisse de la

paroles du Sceau dans sa langue [15], et que le Possesseur des Deux Lumières *(Dhû-n-Nûrayn)*, revêtu du manteau de sa pudicité se tenait devant selon sa manière [16]. Alors le Souverain Suprême, l'Aiguade savoureuse et dulcissime, la Lumière la plus manifeste et la plus resplendissante, se tourna, et, me voyant derrière le Sceau où je me tenais en raison d'une communauté de statut qui existe entre moi et ce Sceau [17], lui dit : « Celui-ci est ton pareil, ton fils et ton ami ! Installe-lui la Chaire des nouveaux venus, devant moi ! » Ensuite il me fit signe à moi-même : « Lève-toi, ô Muhammad [18], et monte en chaire, et fais les louanges de Celui qui m'a envoyé et les miennes, car en toi il y a une parcelle de moi [19] qui ne peut plus supporter de se trouver loin de moi et cette parcelle, c'est elle la force de ta réalité personnelle. Ne retourne donc à moi qu'en ta totalité, car cette parcelle doit absolument retourner pour la

---

question du support cosmique des descentes et des naissances célestes, et d'une façon plus générale, des fonctions de réalisation descendante ; dans d'autres passages de cette Préface on rencontre en effet quelques incidences de cette idée.

15. Ali est ainsi le seul des Compagnons du Prophète dont le nom figure là où pour les autres on a une épithète. Sa fonction correspond ici à celle du *Tarjumân* (l'Interprète) de l'Assemblée des Saints *(Dîwân al-Awliyâ')* de la tradition islamique où il s'agit de transpositions entre la langue solaire, *Suryâniyya*, et la langue arabe.

16. *Dhû-n-Nûrayn* est l'épithète d'Uthmân qui a eu successivement comme épouses deux filles du Prophète (les Deux Lumières) et qui forme avec les trois compagnons précédemment nommés le groupe des quatre *Khulafâ' Râshidûn*, les Califes Orthodoxes de la tradition exotérique. Il était réputé pour sa pudeur qui, d'après les paroles du Prophète, impressionnait même les Anges. Devant le Prophète, il se tenait constamment assis sur ses genoux, et c'est à cela que se rapportent les paroles « se tenait devant selon sa manière ».

17. Le Cheikh al-Akbar est lui-même Sceau de la Sainteté Muhammadienne *(Khatm al-Wilâyat al-Muhammadiyya)*, c'est-à-dire le saint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Muhammadienne considérée comme la synthèse de tous les types prophétiques particuliers. Il y a là encore une question qui demanderait une autre occasion pour pouvoir être exposée de façon plus explicite. Quant à la relation plus directe entre le Cheikh al-Akbar et Jésus, il est à noter que notre auteur précise à diverses reprises que c'est Jésus, en tant qu'entité prophétique de la forme islamique, qui fut son premier maître spirituel, après quoi il est passé sous la direction de tous les autres Prophètes, et c'est ainsi qu'il devint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Muhammadienne. Néanmoins Jésus est resté constamment son patron, l'assistant de « son regard providentiel ».

18. Le Cheikh al-Akbar porte le même nom que le Prophète de l'Islam.

19. A différentes reprises le Cheikh al-Akbar qui n'est pas descendant du Prophète selon la chair, dit qu'il l'est selon l'esprit, et qu'il possède à ce titre une parcelle de l'esprit du Prophète.

Rencontre. Elle ne fait pas partie du monde des malheureux, car, après que je fus envoyé, aucune chose qui fût à moi ne pourrait être autrement qu'heureuse, louangée et remerciée dans le Plérôme Suprême *(al-Malâ'u-l-A'lâ !)* »[20]

Alors le Sceau installa la Chaire dans cette solennelle tenue. Sur le fronton de la Chaire était inscrit en Lumière Bleue : « Ceci est la Station Muhammadienne la Plus Pure ! Celui qui y monte en est l'Héritier, et Dieu l'envoie pour veiller au respect de la Loi ! »[21]

En ce moment, je reçus les dons des Sagesses, et ce fut comme si j'avais reçu les Sommes des Paroles[22]. Je remerciai Allâh — qu'Il soit glorifié et magnifié ! — et je montai au plus haut de la Chaire, et j'arrivai ainsi à l'endroit où l'Envoyé d'Allâh — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — s'était arrêté et établi lui-même. Il étendit sur la marche où je me trouvais ainsi la manche d'une tunique blanche, et je pris place dessus, afin de ne pas toucher l'endroit qu'avaient touché ses pieds. Ceci par respect de sa sainteté et de sa noblesse, et aussi pour que je sois averti et instruit que la Station dont il a eu la contemplation de la part de son Seigneur, les Héritiers ne la contemplent que de derrière son habit...

Quand j'occupai ce Degré Glorieux devant celui qui dans la Nuit de son Ascension céleste, fut de son Seigneur « à la distance de Deux Arcs ou Plus Près » (Cor. 53, 9)[23], je me dressai, relevant la tête tout confus, mais ensuite, confirmé par l'Esprit-Saint, je commençais mon discours par ces vers improvisés :

O Celui qui descend les Signes et les Annonciations
Descends sur moi les Sciences des Noms divins,
Afin que je fasse tout l'éloge de Ton Etre,
Par les louanges qui Te sont dues dans la bonne ou dans la mauvaise fortune !

---

20. Terme par lequel on désigne souvent l'Assemblée du Centre Suprême.

21. C'est ici que nous assistons à ce qu'on pourrait appeler l'« investiture » solennelle du Cheikh al-Akbar comme Héritier du *Maqâm* Muhammadien mais au regard de la Tradition universelle.

22. Selon le hadith le Prophète avait reçu les Sommes des Paroles *(Jawâmi' al-Kalim)* ; le Cheikh al-Akbar devait y participer aussi en qualité d'« héritier ».

23. On remarquera que ce « degré glorieux » *(maqâm asnâ)* qui est, par héritage, le même que celui du Prophète, est mis aussi en rapport avec le Voyage Céleste du Prophète et avec la Proximité Ultime, qui n'est qu'une forme d'expression de l'Identité Suprême elle-même.

Ensuite, le désignant lui — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — je continuais :

Ce souverain est le Signe que Tu as choisi du Cercle des Vicaires Cosmiques,

Et que Tu as mis comme noble racine « alors qu'Adam était entre l'eau et la boue »[24]*,*

Que Tu as transféré (Comme germe dans la série des générations successives) jusqu'au moment où « le Temps, par une révolution circulaire complète revint à son aspect initial »[25].

Tu l'as fait alors serviteur humble et soumis, T'invoquant, tout un temps, dans la Caverne Ḥirâ',

Jusqu'à ce qu'un Annonciateur vint de Ta part, Gabriel, celui qui est spécialement préposé à la Prophétie,

Et lui dise : « Que la Paix soit sur toi ! Tu es Muhammad, le Secret des Adorateurs et le Sceau des Prophètes ! »

O Souverain, dis-je la vérité ? Il me répondit : « Tu es véridique. Tu es l'ombre de Mon Manteau !

Fais des louanges, et mets tout ton zèle dans la louange de ton Seigneur,

Car tu as reçu le don des vérités des Choses.

Parle-nous maintenant en prose de l'œuvre de ton Seigneur, et dis-nous ce qui se dévoile à ton cœur préservé des ténèbres,

En fait de toute vérité immédiate d'une vérité ultime, qui te vient en esclave sans l'avoir achetée »[26].

Alors je procédai à mon discours dans la langue des Savants, et le désignant encore — qu'Allâh prie sur lui et le salue ! — je dis :

« Je louange Celui qui a descendu sur toi » le Livre Caché que ne touchent que les Purifiés (Cor. 56, 78) et qui descendant la révélation à travers la beauté de ton caractère et la sainteté de ton immarcescible nature, a dit dans la sourate *Nûn* : « Au nom

---

24. Allusion au hadîth dans lequel on demanda au Prophète : « Quand fus-tu prophète ? » Il répondit : « Alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue (dont il devait être fait) ».

25. Termes d'un hadîth sur la coïncidence entre le commencement et la fin du cycle de notre monde. Le Cheikh al-Akbar enseigne que lors de la naissance du Prophète l'aspect cosmique du temps était analogue à celui du commencement du cycle avec Adam (cf. *Futûhât*, ch. 10).

26. C'est-à-dire toute vérité reçue par pur don divin, non pas acquise comme contrepartie d'un effort ou d'une conception déterminée préalable. Ce qui va être dit maintenant par le Cheikh al-Akbar doit, par conséquent, être considéré comme l'expression d'une pure inspiration divine.

d'Allâh le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux : *Nûn* : Par le Calame et ce qu'ils (les fonctions calamiques célestes et terrestres) inscrivent ! Tu n'es pas, par la grâce de ton Seigneur, un possédé ! Tu auras une récompense qui ne sera entachée de reproche. En vérité, tu es d'une Nature Magnifique ! Tu verras et ils verront aussi » (Cor. *68*, 1-5).

Ensuite, Il trempa le Calame de la Volonté dans l'Encre de la Science, et traça avec la Droite de la Puissance, sur la Table Gardée et Préservée, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, et tout ce qui ne sera pas parmi les choses qui, s'Il avait voulu — et Il ne l'a pas voulu — qu'elles fussent, auraient été comme elles doivent l'être, en raison de Son Arrêt Prédestinateur déterminé et pesé, et selon Sa Science Généreuse et thésaurisée [27]. Gloire donc à Ton Seigneur, le Seigneur de la Toute-Puissance au-dessus des qualités qu'on lui assigne ! Tel est Allâh l'Unique, l'Un, qui transcende ce que lui associent les associateurs !

Le Premier Nom qu'écrivit ce Calame Sublime avant tout autre nom fut : « En vérité, Je veux créer, à cause de toi, ô Muhammad, le Monde qui sera ton Royaume » [28]. Je crée donc la substance de l'Eau. Je l'ai créée en dehors du Voile de la Gloire inviolable, pendant que Moi, Je reste « Tel que J'ai été, aucune chose n'étant avec Moi » [29], dans une Nuée [30].

Il créa l'Eau, froide, gelée, ronde et blanche comme une Perle. Il y mit en puissance les réalités corporelles et accidentelles. Ensuite Il créa le Trône et s'y installa selon Son Nom *Ar-Raḥmân* (le Tout-Miséricordieux). Il plaça l'Escabeau et y appuya Ses Pieds [31].

---

27. Il s'agit du symbolisme de l'« Enregistrement et de l'Ecriture » *(at-Tadwîn wa-t-Tasṭîr)* dont se sert souvent le Cheikh al-Akbar pour ses exposés cosmogoniques. Les bases de ce symbolisme sont dans le Coran et les hadiths. Le Calame *(Qalam)* est l'Intellect Premier et la Science de la Mise en détail *('ilm at-Tafṣîl)* en corrélation d'une part avec l'Encrier *(Nûn)* qui est la Science de la Synthèse *('Ilm al-Ijmâl)*, d'autre part avec la Table Gardée *(al-Lawḥ al-Maḥfûẓ)* qui est l'Ame Universelle et le Réceptacle de l'Ecriture *(maḥall at-Tadwîn wa-t-Tasṭîr)*.

28. Référence à un hadith qudsî ésotérique : « N'étais-toi, Je n'aurais pas créé les Sphères » *(law laka mâ khalaqtu-l-Aflâk)*.

29. Termes d'un hadith.

30. La mention de la Nuée *(al-'Amâ')* vient du hadith où le Prophète, répondant à la question : « Où était notre Seigneur avant qu'Il ne crée les créatures ? » dit : « Dans une Nuée au-dessus et en-dessous de laquelle il n'y avait pas d'atmosphère ».

31. Les données de ce symbolisme se trouvent dans le Coran et les hadiths.

Alors Il regarda cette Perle avec l'Œil de la Puissance, et la Perle fondit de pudeur. Elle se répandit et s'écoula comme Eau. « Et son Trône était sur cette Eau » (cf. Cor. *11*, 9) avant l'existence du Ciel et de la Terre. Il n'y avait alors dans l'existence que les Vérités du Trône, de l'Occupant du Trône et de l'Assise sur le Trône.

Ensuite, Il projeta le Souffle *(an-Nafas)* [32] et l'Eau fut agitée par ses rafales et écuma. Et comme ses ondes frappaient et refrappaient les bords du Trône, elle chanta la louange — de la louange — du Louangé Véritable ! Le Pied du Trône en vibra et dit à l'Eau : Je suis *Aḥmad* ! C'est moi qui suis « plus louangé » ! [33]

Alors l'Eau roula dans la confusion et, le reflux la ramenant vers le large, elle abandonna sur les bords du Trône l'écume que les vagues y avaient jetée. Ce produit du barattement de l'Eau renferme la plupart des choses. Allâh — qu'Il soit glorifié ! — fit de cette écume la Terre en forme circulaire, amplement étendue en long et en large. Ensuite il fit la Fumée, du Feu qui jaillit du frottement de la Terre lorsque celle-ci se fendit. Dans cette Fumée, Il fit éclore les Cieux élevés, et fit encore d'elle les réceptacles des Lumières et les demeures du Plérôme Suprême. Il y mit ses Etoiles, rehaussées par les Luminaires en correspondances symétriques avec les corolles des plantes dont Il décora la Terre.

Alors Allâh se consacra à Adam et à ses deux parents (les éléments corporels : l'eau et la terre). Il s'y appliqua avec Son Essence dont l'immensité ne laisse place à aucune ressemblance, et avec Ses Deux Mains (dont l'une confère la ressemblance et l'autre la lui enlève) [34]. Il dressa une « nature » qu'Il façonna par deux opérations : l'une concernant sa consommation finale, l'autre sa disposition à la perpétuité [35]. A

32. La notion du Souffle rahmânien dérive également d'un hadith.

33. *Aḥmad* est un des noms du Prophète et signifie « plus louangé ». *Aḥmad* est aussi le verbe « je louange ». On pourrait donc traduire aussi « C'est moi qui louange ».

34. Cf. *Futûḥât*, ch. 73. Adam est la seule créature qui fut faite « avec les Deux Mains Divines », ce qui est un titre de « noblesse » *(Sharaf)* pour l'homme. Le Cheikh *al-Akbar* interprète les Deux Mains Divines comme symboles du *tanzîh* et du *tashbîh*, c'est-à-dire de l'Incomparabilité et de la Similitude divines.

35. En rapport avec ces deux finalités, il faut préciser que le début de la *Préface* traite des deux caractères d'« adventicité » et d'« éternité » du « serviteur ».

cette entité, il donna comme siège le point central de la Sphère de l'Existence et l'y cacha. Il avertit à cet égard Ses serviteurs par Sa parole énonçant l'existence d'un invisible support des Cieux (Cor. *13*, 2 : « Allâh éleva les Cieux sans supports que vous voyez... » ; cf. Cor. *31*, 9)...[36]

Ensuite Allâh a extrait du premier père (Adam) les lumières des *Aqṭâb* (les Pôles) comme des soleils qui voguent dans les Sphères des Stations spirituelles *(al-maqâmât)*[37], et Il en a extrait aussi les lumières des *Nujabâ'* (les Nobles) comme des étoiles qui circulent dans les Sphères des pouvoirs prodigieux *(al-karamât)*[38]. Il a établi les quatre *Awtâd* (les Piliers) dans les quatre Coins (ou Points cardinaux de la Terre), pour la garde des deux espèces douées de pesanteur (les Djinns et les Hommes)[39]. Ceux-ci calmèrent l'agitation de la Terre et son mouvement. Elle se fixa et s'embellit de la parure de ses fleurs et des manteaux de ses prairies, et elle montra sa « bénédiction ». Les regards des créatures furent réjouis de son aspect resplendissant, leurs odorats furent embaumés par ses exhalaisons parfumées, et leurs palais flattés par ses nourritures délicieuses.

Puis, par un mandat de Sage et de Savant, Il envoya les sept *Abdâl* (les Remplaçants) comme Rois dans les sept Climats :

---

36. Selon l'acception exotérique de ce verset, les Cieux ne reposent sur aucun support, mais sur le pouvoir et le décret divins.

37. Ce sont les Pôles des Cieux planétaires, qui seront désignés distinctivement à la fin du texte. Parmi ces Pôles, Adam lui-même réside au Ciel de la Lune, mais dans cette fonction il représente seulement un aspect particulier de l'Adam total dont furent tirés les autres Pôles. On peut remarquer qu'en tant qu'il s'agit de l'origine des Pôles planétaires qui sont des Prophètes, ceux-ci peuvent être envisagés comme étant dérivés du Prophète Muhammad conçu dans sa réalité d'Esprit Universel. Ces deux origines seront du reste énoncées plus loin par un passage qui attribuera à Muhammad la paternité spirituelle des hommes et à Adam la paternité corporelle.

38. Dans la hiérarchie ésotérique de l'Islam, les *Nujabâ'* sont une catégorie initiatique à nombre fixe. Dans les *Futûḥât*, ch. 73, leur nombre est de 8 ; ils ont la science intuitive des révolutions des astres dans les 7 cieux planétaires plus la science du ciel des fixes. Leur *maqâm* est à l'Escabeau divin *(al-Kursî)*. Mais dans les *Iṣṭilâḥât* du Cheikh *al-Akbar* le nombre des *Nujabâ'* est de 40. On rencontre plusieurs fois des changements de nombre des initiés des diverses catégories, et il semble qu'il s'agisse en réalité d'un certain flottement dans les appellations des différents groupes. Dans le cas présent, il s'agit de leur prototype dans la hiérarchie des fonctions de la Tradition Primordiale.

39. Jusqu'ici la hiérarchie initiatique se rapportait à l'ordre céleste. Avec les 4 *Awtâd*, nous sommes dans l'ordre terrestre.

chaque *Badal* dans un Climat [40]. Il constitua aussi pour le *Quṭb* (le Pôle) les Deux Imâms (l'un à sa droite, l'autre à sa gauche) et les mit chefs des deux brides (du Monde) [41].

Lorsqu'Il eut fait ainsi le Monde selon la perfection la plus ferme, de sorte qu'« il ne resta plus de possibilité qu'il y en ait un autre plus merveilleux », comme l'a dit l'Imâm Abû Hâmid (al-Ghazâlî), Il fit paraître aux regards ton corps, qu'Allâh prie sur toi [42] !

La donnée la plus vraie [43] qu'on ait entendue dans l'Annonciation *(an-Naba')* [44], et qu'apporta la Huppe de la Compréhension depuis le Royaume de Saba [45], est celle de l'existence d'une Sphère Contenante *(al-Falak al-Muḥîṭ)*, présente tant dans le monde des éléments simples que dans le monde composé, et appelée la Matière *(al-Habâ')* [46], avec laquelle la plus grande ressemblance est offerte par l'Air et l'Eau, quoique ces deux éléments fassent partie des formes qui furent écloses dans la

---

40. Les 7 *Abdâl* sont des projections terrestres des 7 *Aqṭâb* célestes, de même que les 7 Climats sont les reflets des 7 Cieux dans l'ordre terrestre.

41. Sans pouvoir entrer ici dans des détails, nous devons faire remarquer que le *Quṭb* et ses deux *Imâms* qui, de même que les hiérarchies précédemment nommées, doivent être compris ici dans l'ordre de la Tradition Primordiale et Universelle, peuvent être considérés comme faisant partie aussi bien des 4 *Awtâd* que des 7 *Abdâl*. On pourrait dire que les mêmes entités, qui sont du reste d'une nature supra-individuelle, se réfractent en des configurations différentes selon les domaines, et qu'elles peuvent être comptées ainsi plusieurs fois mais sous des rapports différents. Cette situation est expressément indiquée, à plusieurs reprises par le Cheikh *al-Akbar*, dans l'ordre particulier de la tradition islamique, et naturellement la même chose peut avoir lieu dans l'ordre de la Tradition Primordiale.

42. Ainsi le Prophète historique Muhammad est la manifestation corporelle par excellence de cette entité primordiale du Pôle Universel. Cette manifestation vient pour la clôture du Cycle Prophétique et en même temps comme aboutissement extrême de l'œuvre divine parfaite.

43. Nous devons signaler que le passage qui suit ne continue pas le processus cosmogonique précédent, mais constitue une reprise, sous une autre perspective d'ensemble, de la manifestation de l'Homme Universel.

44. Ce terme désigne ici non seulement l'enseignement prophétique de l'Islam, mais la Doctrine Primordiale et Unanime de toutes les formes traditionnelles.

45. Image empruntée à l'histoire de Salomon et de Bilqîs, pour désigner une région extrême. Il est même possible d'y voir une allusion au Centre du Monde.

46. Le terme de *Habâ'* = « Poussière fine », équivalent arabe du *Hylé* grec, a été employé comme épithète de la Matière Primordiale par Sayyidunâ Ali, et plus tard par Abdallâh Sahl at-Tustarî.

Matière [47]. Cette sphère étant la racine de l'Existence cosmique, et comme le Nom divin *an-Nûr* (la Lumière) s'y révéla, par acte de générosité divine, eut lieu la Manifestation. Tu as reçu alors, de cette sphère, ta Forme — qu'Allâh prie sur toi ! — dès la première effusion de lumière, et tu es apparu en tant que Forme Exemplaire *(Ṣûra mithliyya)* dont les dehors sont contemplables, ses breuvages, ineffables, son Paradis, édénique, ses connaissances, « calamiques », ses sciences, « dextrochères », ses secrets, « encriers », ses esprits, « tabulaires », et sa terre, adamique [48]. Tu es notre père quant à l'esprit, de même que celui-ci — et je désignais Adam parmi les présents — nous est père quant au corps...

Regardez — et qu'Allâh vous fasse miséricorde ! — regardez l'Emeraude Blanche que le Miséricordieux a déposée dans le « premier père » ! Et je désignais Adam.

Regardez la Lumière Evidente ! Et je désignais le « deuxième père », celui qui nous a appelés Musulmans (Abraham) (cf. Cor. *22*, 77).

Regardez l'Argent Pur ! Et je désignais « celui qui guérit les aveugles et les lépreux par mandat d'Allâh », ainsi que le dit le texte révélé (Jésus).

Regardez la beauté de l'Hyacinthe Rouge de l'Ame ! Et je désignais « celui qui fut acheté à bon marché » (Joseph) (cf. Cor. *12*, 20).

Regardez l'Or Rouge ! Et je désignais le Vicaire Précieux (Aaron).

Regardez la lumière de l'Hyacinthe Jaune qui brille dans l'obscurité ! Et je désignais celui qui fut favorisé par la conversation divine (Moïse) [49].

---

47. On se rappellera à ce propos que plusieurs doctrines cosmologiques de l'antiquité classique indiquaient l'Air ou l'Eau comme première substance du Monde. Ces deux éléments (de même que la Poussière qui se rapporte au sens immédiat à l'élément Terre) étaient des désignations symboliques de la Matière Primordiale dépourvue de qualités formelles qui remplit le Vide Universel.

48. On reconnaîtra ici les allusions spéciales au symbolisme de l'Ecriture divine.

49. Il est à remarquer que les Prophètes que le Cheikh al-Akbar vient de désigner sont les Pôles de 6 d'entre les 7 Cieux, respectivement : Adam pour le 1[er] Ciel (Lune) ; Abraham pour le 7[e] (Saturne) ; Jésus pour le 2[e] (Mercure) ; Joseph pour le 3[e] (Vénus) ; Aaron pour le 5[e] (Mars) ; Moïse pour le 6[e] (Jupiter). Or le seul Pôle céleste qui n'est pas mentionné dans cette série est celui du 4[e] Ciel (Soleil) qui est Idrîs. La chose ne peut s'expliquer autrement que par le fait que c'est à ce Pôle même que le Cheikh al-Akbar parlait. En effet la position

Celui qui voyage vers ces Lumières jusqu'à ce qu'il trouve le moyen qui lui ouvre l'accès à leurs mystères, connaît le Degré pour lequel il fut existencié [50] et devient digne du *Maqâm* Divin [51] en sorte qu'on se prosterne devant lui [52]. Il est alors le Seigneur et Son serviteur, l'Amant et l'Aimé.

Regarde le principe de l'existence et comprends-le bien !

Tu verras la Générosité Eternelle devenue adventice.

La « chose » est comme la « Chose » sauf qu'Allâh montre la Chose Eternelle aux yeux du Monde comme adventice.

Si le spectateur jure que l'Etre de la « Chose » était tel de toute éternité, il est véridique et ne témoigne pas à faux.

Si le spectateur jure que l'Etre de la « Chose » provient de la disparition de la « chose », c'est encore mieux, tout en étant un « dénonciateur triplement criminel » [53].



---

d'Idris étant centrale par rapport à l'ordre total, c'est ce prophète particulier qui représente plus directement le Prophète universel résidant au centre du monde. Nous avons ainsi donc encore une confirmation que c'est à ce prophète vivant, Idris-Enoch, que revient la fonction de Chef de la hiérarchie suprême du Centre du Monde. Si l'on voyait une difficulté dans le fait que le Pôle du monde humain a une position céleste, ce qui semble le situer hors de notre monde, il faut dire que selon le Cheikh al-Akbar, les Cieux actuels font partie de notre bas-monde *(dunyâ)*, et disparaîtront avec lui.

50. Ce Degré par excellence *(Martaba)* est dans un sens général celui de l'Homme Universel qui totalise tous les aspects de la manifestation universelle, celle-ci étant considérée surtout comme la manifestation du Principe même.

51. *Al-Maqâmu-l-Alî*. Le dernier terme est dérivé du vocable *Al* (composé d'*alif* et *lâm*) qui, comme le *El* hébraïque, indique la Divinité. Cf. *Futûhât*, ch. 73, p. 153 : « Le *Al* (*âliyya* disent les *Iṣṭilâḥât*) est tout nom divin rattaché (sous la forme du suffixe *il*) à un ange ou une entité spirituelle, comme *Jibrâ'il* ou *'Abdâ'il* ». On se rappellera que dans la divine Comédie, Adam enseigne que *El* fut le deuxième nom de Dieu.

52. Ce *Maqâm* fut notamment celui d'Adam devant lequel les Anges durent se prosterner à la suite de l'ordre divin.

53. Ce dénonciateur est « triplement criminel » *(muthallith)* parce qu'il perd : soi-même, celui qu'il dénonce et celui auquel il dénonce. Il se perd soi-même parce qu'en proclamant la divinité d'un être apparemment créé, il commettra un acte injustifiable au point de vue de la loi exotérique, et sera condamné comme idolâtre. Il perdra celui qu'il dénonce puisqu'en lui attribuant la divinité il l'accusera devant la loi du crime majeur du Pharaon. Enfin il perdra le juge même saisi de la dénonciation car celui-ci appliquera les rigueurs de la loi contre la vérité la plus haute.

Ensuite, je manifestai des mystères, je rapportai des données saintes que le temps ne permet pas de citer ici et dont l'existence est inconnue à la plupart des créatures. Je laisse en tête de chemin tout cela, par crainte de déposer la sagesse là où il ne convient pas qu'on la dépose.

Finalement, je fus renvoyé de cette sublime vision de songe vers le monde inférieur, et je plaçai la louange sainte que je venais de faire comme Préface de ce Livre.

BIBLIOGRAPHIE DES PUBLICATIONS DE MICHEL VÂLSAN *

I. TEXTES ET ARTICLES SE RAPPORTANT A L'ŒUVRE ET A LA FONCTION DE RENÉ GUÉNON

(rangés par ordre chronologique)

— *La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident.*
1951, p. 213 (Juil., Août, Sept., Oct., Nov. ; n° 293-294-295).
— *L'Islam et la fonction de René Guénon.*
1953, p. 14 (Janv. - Fév. ; n° 305).
— *Un texte du Cheikh al-Akbar sur la « réalisation descendante ».*
1953, p. 120 (Avr.-Mai ; n° 307).
— *Remarques préliminaires sur l'Intellect et la Conscience.*
1962, p. 201 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 372-373).
— *L'Initiation chrétienne* (Réponse à M. Marco Pallis).
1965, p. 148 (Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 389-390).
— *La question de l'Initiation chrétienne : mise au point.*
1968, p. 142 (Mars-Avr., Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 406-407-408).
— *Etudes et Documents d'Hésychasme.*
1968, p. 153 (Mars-Avr., Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 406-407-408).
— *A propos de l'Hésychasme.*
1969, p. 26 (Janv.-Fév. ; n° 411).

* [Cette bibliographie, qui reprend l'ensemble des textes, articles et traductions publiés par Michel Vâlsan dans la revue *Etudes Traditionnelles*, est celle établie et publiée par Me Charles-André Gilis dans le n° 447 de janvier-février-mars 1975 des *E.T.*]

— *L'Œuvre de Guénon en Orient.*
1969, p. 32 (Janv.-Fév. ; n° 411).
— *Mise au point* (sur le numéro spécial de « Planète-Plus » consacré à Guénon).
1971, p. 24 (Janv.-Fév. ; n° 423).
— *Les Livres* (René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, réédition en format de poche : collection 10/18).
1971, p. 35 (Janv.-Fév. ; n° 423).
— *Références islamiques du « Symbolisme de la Croix ».*
1971, p. 49 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 424-425)
p. 275 (Nov.-Déc. ; n° 428).
— *Commentaire à propos d'une lettre de M. Clavelle-Reyor.*
1971, p. 117 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 424-425).
— *Réplique à M. Robert Amadou.*
1971, p. 132 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 424-425).

II. TRADUCTIONS ANNOTÉES DE TEXTES DE MUHY-D-DÎN IBN ARABÎ OU PROVENANT D'AUTRES AUTEURS DU TAṢAWWUF RATTACHÉS A SON ÉCOLE

Muhy-d-Dîn Ibn Arabî

1. ORAISONS.

— *Oraisons métaphysiques.* (Présentation et Oraisons de jour : Dimanche et Jeudi).
1949, p. 251 (Sept. ;n° 278).
— *Prière sur le Prophète.*
1974, p. 242 (Nov.-Déc. ; n° 446).
— *La Prière pour le Pôle.*
1975, p. 97 (Juil.-Août-Sept. ; n° 449).

2. AL-FUTÛḤÂT AL-MAKKIYYA, (extraits rangés dans l'ordre des chapitres).

— *Avant-Propos.* (Extraits).
1953, p. 302 (Oct.-Nov. ; n° 311).
— *Sur la Science propre à Jésus. (Chap. 20).*
1971, p. 62 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 424-425).
— *Sur celui qui « revient » (vers les créatures) après être « parvenu » (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir. (Chap. 45).*
1953, p. 125 (Avr.-Mai ; n° 307).
— *Sur la notion de Khalwa. (Chap. 78).*
1969, p. 77 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 412-413).

— *Sur l'abandon de la Khalwa. (Chap. 79).*
1969, p. 87 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; n° 412-413).
— *Les états des initiés au moment de leur mort. (Chap. 176).*
1964, p. 252 (Nov.-Déc. ; n° 386).
— *La vénération des Maîtres spirituels. (Chap. 181).*
1962, pp. 165-166 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 372-373).
— *La notion de ḥâl. (Chap. 192).*
1962, p. 173 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 372-373).
— *La notion de maqâm. (Chap. 193).*
1962, p. 178 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 372-373).
— *La notion de « Sharî'a » (La Loi ou Voie Générale). (Chap. 262).*
1966, p. 206 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 396-397).
— *La notion de « Ḥaqîqa » (La Vérité essentielle). (Chap. 263).*
1966, p. 212 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; n° 396-397).

3. ECRITS DIVERS (rangés par ordre chronologique).

— *Le Livre du nom de Majesté « Allâh ».*
1948, p. 142 (Juin ; n° 268) ;
p. 206 (Juil.-Août ; n° 269) ;
p. 334 (Déc. ; n° 272).
— *La Parure des Abdâl.*
1950, p. 248 (Sept. ; n° 286) ;
p. 297 (Oct.-Nov. ; n° 287).
— *Textes sur la Connaissance suprême.* (Le Livre des Instructions ; La question posée par Ibn Sawdakîn ; Sens métaphysique de la formule « Allâhu Akbar »).
1952, p. 125 (Avr. Mai ; n° 299) ;
p. 182 (Juin ; n° 300).
— *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation.*
1961, p. 26 (Janv.-Fév. ; n° 363) ;
p. 89 (Mars-Avr. ; n° 364) ;
p. 144 (Mai-Juin ; n° 365).
— *Epître adressée à l'Imâm ar-Râzî.*
1961, p. 242 (Juillet-Août et Sept.-Oct. ; n° 366-367).
— *Une instruction sur les Rites fondamentaux de l'Islam.*
1962, p. 23 (Janv.-Fév. ; n° 369).
— *Conseil à l'aspirant* (22e chapitre de l'ouvrage *At-tadbîrâtu-l-ilâhiyya fî-iṣlâḥi-l-mamlakati-l-insâniyya)* ;
1962, p. 85 (*) (Mars-Avr. ; n° 370) ;
p. 122 (Mai-Juin ; n° 371).
— *La demeure du Cœur de l'invocateur et les secrets qui lui sont particuliers* (extrait du livre *Mawâqi'u-n-Nujûm).*
1965, p. 129 (Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 389-390).

(*) = p. 37 dans le cahier de Mars-Avril 1962.

— *Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés.*
1967, p. 54 (Mars-Avr. ; n° 400) ;
p. 113 (Mai-Juin ; n° 401) ;
p. 245 (Nov.-Déc. ; n° 404) ;
1968, p. 73 (Mars-Avr., Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 406-407-408).
— *Conseil à un ami.*
1968, p. 243 (Sept.-Oct. et Nov.-Déc. ; n° 409-410).
— *Epître sur les Facettes du Cœur.*
1970, p. 61 (Mars-Avr. ; n° 418).

Abd ar-Razzâq al-Qâshâni

— *Un commentaire ésotérique du Coran* : les *Ta'wîlâtu-l-Qur'ân* d'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî (notice introductive).
1963, p. 73 (Mars-Avr. ; n° 376).
— *Les Interprétations ésotériques du Coran : la Préface.*
1963, p. 75 (Mars-Avr. ; n° 376).
— *Le Commentaire de la Fâtiḥa.*
1963, p. 81 (Mars-Avr. ; n° 376).
— *Les Commentaires sur les Lettres-Isolées.*
1963, p. 256 (Nov.-Déc. ; n° 380), (notice introductive) ;
p. 263 (Nov. Déc. ; n° 380), (sourate II) ;
1964, p. 28 (Janv.-Fév. ; n° 381), (sourates III, VII, X, XI, XII, XIII, XIV, XV) ;
p. 57 (Mars-Avr. ; n° 382), (sourate XIX) ;
p. 106 (Mai-Juin ; n° 383), (sourates XX, XXVI, XXVII, XXVIII) ;
p. 193 (Juil.-Août, Sept.-Oct. ; n° 384-385), (sourates XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXVI, XXXVIII, XL, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, L, LXVIII).
— *Le Commentaire ésotérique des trois sourates finales.*
1969, p. 159 (Juil.-Août ; n° 414).
— *Les commentaires ésotériques des sourates 96 : « Le Sang coagulé » et 97 : « La Valeur ».*
1969, p. 255 (Nov.-Déc. ; n° 416).
— *Le commentaire ésotérique de la sourate de l'Evènement.*
1972, p. 255 (Nov.-Déc. ; n° 434).
— *Le Commentaire ésotérique de la sourate de la Lumière.*
1973, p. 97 (Mai-Juin et Juil.-Août ; n° 437-438).
— *Le Commentaire ésotérique de la sourate Yâ Sîn.*
1975, p. 122 (Juil.-Août-Sept. ; n° 449).

Ṣadr-ad-Din al-Qunâwi

— *L'Epître sur l'Orientation Parfaite.*
1966, p. 241 (Nov.-Déc. ; n° 398).

III. TEXTES ET ARTICLES COMPOSANT LE TROISIEME GROUPE *

(rangés par ordre chronologique)

— *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante.*
1953, p. 161 (Juin ; n° 308) ;
p. 224 (Juil.-Août ; n° 309) ;
p. 266 (Sept. ; n° 310).
— *L'investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême.*
1953, p. 300 (Oct.-Nov. ; n° 311).
— *Un symbole idéographique de l'Homme Universel. (Données d'une correspondance avec René Guénon).*
1961, p. 99 (Mars-Avr. ; n° 364).
— *Les Revues* (Compte-rendu de l'article de M. Hamidullah, *Une ambassade du calife Abû Bakr auprès de l'empereur Héraclius, et le livre byzantin de la prédiction des destinées, Folia Orientalia*, vol. II, 1960).
1962, p. 141 (Mai-Juin ; n° 371).
— *Le Coffre d'Héraclius et la tradition du « Tâbût » adamique.*
1962, p. 266 (Nov.-Déc. ; n° 374) ;
1963, p. 37 (Janv.-Fév. ; n° 375).
— *Le Triangle de l'Androgyne et le monosyllabe « Om ».*
1. Complémentarisme de symboles idéographiques.
1964, p. 77 (Mars-Avr. ; n° 382).
2. Complémentarisme de formes traditionnelles.
1964, p. 133 (Mai-Juin ; n° 383) ;
p. 268 (Nov.-Déc. ; n° 386).
3. Tradition primordiale et Culte axial.
1965, p. 36 (Janv.-Fév. ; n° 387) ;
p. 83 (Mars-Avr. ; n° 388).
4. « Om » et « Amen ».
1966, p. 81 (Mars-Avr. ; n° 394) ;
p. 132 (Mai-Juin ; n° 395).

---

* [A propos de ce troisième groupe, dont trois articles sont demeurés inachevés (*Les derniers hauts grades de l'Ecossisme..., le Coffre d'Héraclius...* et *Le Triangle de l'Androgyne...*), Me Charles-André Gilis écrivait, dans la présentation de cette bibliographie : « En réalité, tous les écrits de ce groupe, sans aucune exception, sont reliés entre eux par un lien qui, selon les cas, est plus ou moins apparent. Il s'agit d'une référence au symbolisme et à la réalité du Centre du Monde, envisagé dans ses rapports particuliers avec un aspect correspondant de l'hermétisme, lui-même en relation très étroite avec les *Mystères de la lettre Nûn.* »]

5. Inde et Arabie.
1966, p. 218 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; nᵒˢ 396-397).

— *Sur Abû Yazîd al-Bistâmi.*
1967, p. 215 (Juil.-Août et Sept.-Oct. ; nᵒˢ 402-403).

— *Sur le Cheikh al-'Alâwî.*
1968, p. 29 (Janv.-Fév. ; n° 405).

— *Remarques occasionnelles sur Jeanne d'Arc et Charles VII.*
1969, p. 112 (Mars-Avr. et Mai-Juin ; nᵒˢ 412-413). *

---

* [On ajoutera à ces listes, l'*Introduction* et les *Annexes* au seul volume posthume de René Guénon qui a été publié sous la direction de Michel Vâlsan : les *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, paru chez Gallimard en 1962.

Nous signalerons aussi que ce dernier a édité ou réédité, dans les *Etudes Traditionnelles*, plusieurs textes de René Guénon qu'il a fait précéder, en général, d'une courte note de présentation. D'autre part, en tant que Directeur littéraire, il a parfois apporté à certains articles ou comptes rendus des compléments ou des rectifications ; à cet égard, on notera plus particulièrement la remarque circonstancielle concernant le maître spirituel (*E.T.*, 1973, p. 177 ; mai-juin-juill.-août, nᵒˢ 437-438) et la note rectificative concernant un article de J.-P. Laurant (*E.T.*, 1971, p. 238 ; sept.-octobre n° 427).]

INDEX DES TERMES ARABES

La transcription adoptée dans la traduction suit, en règle générale, la prononciation arabe. Celle retenue pour cet index est d'une typographie simplifiée. Les termes et expressions arabes contenus dans la « Bibliographie » ne sont pas repris ici.